# STINA

## SOMMAIRE

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Les courants de pensée
dans l'Anglicanisme.

Les Luthériens
et l'Église de l'Inde du Sud.

Travaux de la Division des Études
du Conseil œcuménique des Églises.

UE TRIMESTRIELLE • 1957 • N° 2 • AVRIL-JUIN
TINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de [illegible]
une contribution efficace au dialogue [illegible] il se
doit de réserver une large place à [illegible] de
nos frères non [illegible]

En donnant délibérément à notre revue [illegible]
documentaire, il va de soi que nous [illegible] les
positions ainsi mises en avant par des [illegible]
pas entièrement notre foi, même lorsque [illegible]
exprimaient ce qui, en elles, se rapproche [illegible]
la vérité. C'est progressivement que [illegible] de ses
pages un jugement d'ensemble [illegible]
qui se sont pas [illegible]

Ainsi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle [illegible]
de ceux qui, ayant responsabilités [illegible] divers,
divers, ont le devoir d'état de [illegible] les nos
frères non catholiques et aussi [illegible]

Nous pensons que cette manière de faire [illegible] qui
puisse donner à nos frères séparés la [illegible] de
dialogue fraternel auquel ils sont [illegible] pour
part et qui peut les mener avec [illegible]
sur les voies de l'Unité.

# L'Impasse

PARMI *les difficultés semées sur la route du dialogue œcuménique, nous avons eu souvent l'occasion de citer l'ambiguïté du mot « Eglise » auquel un sens différent est donné d'une part dans les confessions issues de la Réforme, d'autre part dans le catholicisme romain ou l'orthodoxie orientale. C'est là une difficulté première qui en commande beaucoup d'autres. Dans la perspective des efforts tentés en vue de la restauration de l'unité chrétienne, elle est d'autant plus grave qu'elle porte sur l'objet même de cette unité. Il faut remarquer, d'ailleurs, que cette difficulté ne joue pas seulement entre le protestantisme et le catholicisme ou l'Orthodoxie; elle est éprouvée par les confessions issues de la Réforme elles-mêmes, dans leur rencontre au sein du Conseil œcuménique des Eglises. Ce qui rend si tragiquement poignants, aux yeux d'un non-protestant, les efforts qui sont tentés en faveur de l'unité dans cet organisme mondial, c'est qu'ils prennent pour point de départ de leur réflexion comme de leur action une base qui semble devoir les condamner à l'insuccès. Au regard d'un tel observateur, le protestantisme, en s'enfermant dans le postulat de la « seule Ecriture », donne l'impression de s'engager lui-même dans une impasse en ce qui concerne sa recherche de l'unité.*

*Le Nouveau Testament, en effet, lorsqu'il parle de l'Eglise, n'a jamais en vue une situation telle que celle que nous connaissons aujourd'hui où des divisions invétérées séparent les chrétiens. Sans doute y parle-t-on de l'Eglise comme de l'ensemble des fidèles du Christ, marqués par le sceau du baptême, mais ceux-ci ne sont pas alors divisés sur l'intelligence de la foi, ni groupés en communions rivales. Les dissentiments dont il est fait alors état ou n'ont point cette gravité, ou n'ont pas encore pris cette consistance. De même, lorsqu'il est employé au pluriel, le mot Eglises ne désigne jamais non plus, contrairement à l'usage qui en est fait aujourd'hui, des communautés dont les professions de foi seraient divergentes ou des groupements n'ayant pas entre eux des rapports de totale communion. Si bien que le protestantisme, en regard du statut présent des chrétiens divisés, ne peut étayer sa notion d'Eglise, ou d'Eglises,* directe-

ment sur l'Ecriture, nous voulons dire par référence à un emploi scripturaire qui concernerait une situation sinon tout à fait identique, du moins semblable à celle que nous connaissons aujourd'hui. La difficulté qui en résulte est, du reste, assez ouvertement reconnue dans les cercles dirigeants du Conseil œcuménique où l'on s'efforce cependant d'y porter remède en cherchant dans l'Ecriture des indications capables de fournir, indirectement et par voie analogique, des principes directeurs de la pensée et de l'action. Certes, nous sommes loin de nier que de cette manière il soit possible d'acquérir d'utiles lumières sur l'Eglise et sur l'unité que Dieu a voulue pour elle. Mais nous nous demandons si ce n'est pas trop attendre de la « seule Ecriture » qu'elle procure elle-même, dans ces conditions, les principes normatifs suffisants pour conduire au but poursuivi.

Nous reconnaissons d'ailleurs volontiers que, pour autant qu'elle se veut scripturaire, la théologie catholique éprouve une difficulté analogue lorsqu'elle s'essaie à préciser sa notion d'Eglise. S'il lui est aisé de retenir comme éléments essentiels de cette notion la nécessaire unanimité dans la foi ainsi que l'étroite communion dans la discipline et les sacrements (ce sont là, en effet, des traits caractéristiques de l'Eglise dans le Nouveau Testament), elle n'éprouve pas un moindre embarras pour situer les communautés dissidentes par rapport au mystère de l'Eglise. Mais du moins trouve-t-elle dans la Tradition une ressource à laquelle le protestantisme s'interdit de recourir.

Il va de soi que ce que nous disons de la notion d'Eglise s'étend fort logiquement à toutes les autres notions théologiques ayant une répercussion ecclésiologique. On n'aura pas de peine à s'en convaincre à la lecture de l'étude, si pénétrante par ailleurs, publiée plus loin et consacrée au baptême. Lorsqu'il aborde la question du rapport existant entre le baptême et l'Eglise, l'auteur, théologien anglican réputé, ne cache pas son embarras : « Jusqu'à quel point est-il possible d'affirmer que les chrétiens baptisés qui n'arrivent pas à maintenir des relations extérieures avec la communauté organisée, annulent leur unité baptismale en Christ et par conséquent dans son Eglise? La question est extraordinairement difficile à résoudre; elle ne l'a pas été autrefois, elle ne l'est pas davantage aujourd'hui. Je me bornerai donc à la poser à nouveau sans en chercher la solution. » Et plus loin, abordant la question du baptême et de l'unité, ce nouvel aveu d'impuissance : « Il est bien difficile de dire jusqu'à quel point la persistante désunion des Eglises n'annule pas complètement les sacrements, signes de notre unité en Christ. »

Les questions soulevées par là sont cependant de la plus grande importance en ce qui concerne la recherche d'une saine

notion du mystère de l'Eglise et de son unité. Aussi ne faut-il pas s'étonner que le département de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Eglises les ait mises au programme de ses travaux. Si nous avons jugé opportun de donner ici un premier écho direct de ceux-ci, ce n'est pas seulement parce que, au moment où nous écrivons ces lignes, ils font l'objet des délibérations d'une assemblée régionale de ce département; c'est surtout parce que la brève étude du Dr Lampe a paru de nature à promouvoir un nouvel effort de réflexion de la part des théologiens catholiques. Le problème posé est clair : si le baptême est le sacrement de l'incorporation au Christ, peut-on être validement baptisé sans être, du même coup et pleinement, membre de l'Eglise qui est son Corps? En d'autres termes : Peut-il y avoir entre chrétiens une unité dans le Christ qui ne soit pas équivalemment une unité dans l'Eglise? — La réponse à ces questions ne souffrirait pas la moindre difficulté si rien ne divisait profondément les chrétiens. Mais quelle énigme dès que l'on se met en présence du fait de la division de la chrétienté!

Nous entendons bien que ces questions ne datent pas d'hier et que bien des réponses, surtout en ces derniers temps, en ont été proposées par les théologiens catholiques exerçant leur réflexion tant sur les données de l'Ecriture que sur les documents du Magistère. Nous n'oserions pas prétendre, cependant, qu'aucune de ces réponses soit entièrement satisfaisante. Cette impression est bien plus profonde encore quand nous considérons les solutions avancées par les théologiens non catholiques. L'auteur dont nous publions le travail fait preuve à ce sujet d'une réserve fort louable mais très significative. Autant il montre d'assurance dans ses analyses, autant il nous laisse dans l'imprécision lorsqu'il s'efforce d'en appliquer le résultat au problème capital que nous venons de soulever avec lui. Il nous semble, en particulier, que ce qu'il avance au sujet de la confirmation dans ses rapports avec le baptême est fort loin d'être satisfaisant. Sans doute s'agit-il encore d'une question sur laquelle les théologiens catholiques eux-mêmes sont en sérieuse divergence les uns avec les autres. Ce nous est une raison de plus d'attirer une fois encore l'attention sur la contribution que devrait apporter ici à la réflexion théologique la pratique constante de l'Eglise d'Orient qui n'a pas dissocié, dans leur administration, ces deux sacrements de l'initiation chrétienne (d'où, d'ailleurs, nos réserves sur l'usage réitéré de la confirmation par nos frères orthodoxes comme rite de réconciliation à l'Eglise de ceux qui l'ont une fois quittée).

Plus sujette à caution encore paraîtra sans aucun doute l'allusion faite par le Dr Lampe au sacrement de l'eucharistie. Si nous devons nous garder de juger sa pensée sur une simple

allusion, du moins nous sera-t-il permis de dire que la voie dans laquelle il semble vouloir orienter sa réflexion nous paraît sans issue. « Dans le vaste cadre que nous nous sommes fixé, déclare-t-il, ne serait-il pas possible d'arriver à l'unité de l'Eglise des baptisés, intérieurement divisés, en reconnaissant l'unité essentielle des deux sacrements et en appliquant aussi à l'eucharistie la validité généralement reconnue au baptême dans toutes les Eglises ? » On voit ici percer cette nostalgie de l'inter-communion qui hante les esprits dans les Eglises membres du Conseil œcuménique et particulièrement chez nos frères anglicans. De fait, la pleine communion sur le plan sacramentel serait la manifestation éclatante de l'unité retrouvée entre chrétiens. Mais précisément quelles sont les conditions d'une pleine communion dans le domaine sacramentel et particulièrement eucharistique ? Outre la question fondamentale du sacrement de l'Ordre ici engagé en même temps que toutes les implications de la succession apostolique, la réception en commun de l'eucharistie — parce que ce sacrement est essentiellement symbole d'unité — suppose l'unanimité dans la foi et l'appartenance à un même corps ecclésiastique, conditions sans lesquelles l'unité n'étant qu'un leurre, le sacrement qui l'exprimerait en une réception commune impliquerait un mensonge. Rendons justice à l'auteur de n'avoir pas négligé cette difficulté : « Ceux qui sont en désaccord complet sur les bases fondamentales de la foi auront beaucoup de peine à être unis en Christ par les sacrements. » Avoir beaucoup de peine, c'est vraiment trop peu dire. C'est de franche impossibilité qu'il faut ici parler, aussi longtemps du moins que subsiste le désaccord.

∴

Mais pour se mettre d'accord sur les bases fondamentales de la foi, n'y a-t-il vraiment de recours qu'à la « seule Ecriture » ? Une fois de plus se vérifie la constatation souvent faite déjà en matière de dialogue œcuménique : au premier plan des questions controversées il faut mettre celles que pose la théologie fondamentale. Le postulat de la « seule Ecriture » y figure en bonne place. N'est-ce pas lui qui, même entre protestants, engage le dialogue œcuménique dans une impasse ?

ISTINA

# Brève histoire des courants de pensée dans l'Anglicanisme

Ces quelques pages, faut-il le dire, n'ont pas la prétention de tracer une histoire complète. On aurait beau jeu d'y signaler bien des omissions. Elles voudraient seulement évoquer, dans la trame historique de leur développement ou de leur destin, les principales composantes de la pensée théologique anglicane, marquer les séquences ou les grands enchaînements, en donnant à mesure quelques références bibliographiques limitées à des études de valeur reconnue. On s'est seulement arrêté quelque peu sur les positions de quelques hommes particulièrement importants ou représentatifs comme, par exemple, R. Hooker ou F. D. Maurice.

## Caractères généraux

Moins qu'aucune autre communion chrétienne l'anglicanisme ne peut être compris en dehors de son histoire. Le premier trait caractéristique de sa théologie est d'être, plus qu'aucune autre, inséparable des événements de l'histoire nationale et du mouvement général des idées. Est-ce parce que l'anglicanisme est très lié à la vie de la nation, dont il voudrait lui-même n'être que « l'organe spirituel » ? Le fait est qu'il est impossible de suivre l'histoire de la théologie anglicane sans avoir présents à l'esprit les principaux événements de l'histoire politique, sociale ou culturelle du peuple britannique.

Second trait caractéristique : depuis ses origines, et de par ses origines mêmes, l'anglicanisme s'efforce d'allier trois tendances, sans se résoudre jamais à en éliminer complètement une : une tendance traditionnelle et catholique, une tendance protestante et puritaine, une tendance rationnelle et critique. Les trois tendances se sont présentées différemment au cours de l'histoire; elles se sont affirmées avec des fortunes diverses.

la plus grande vitalité et la prépondérance revenant tantôt à l'une, tantôt à l'autre. Mais aucune n'a pu l'emporter sur les autres au point de les éliminer, pas plus que, dans la vie politique de l'Angleterre, l'idéal parlementaire-démocratique ou l'attachement aux structures traditionnelles n'ont pu s'éliminer l'un l'autre. Le visage de l'Angleterre moderne s'est formé entre la rupture avec Rome, en 1533-1534, et le règne de Guillaume d'Orange, amené sur le trône par la révolution de 1688. Or l'histoire vécue durant cette période a montré que l'Angleterre ne peut exclure, ni un certain attachement à des traditions catholiques, ni le ferment protestant, ni la recherche rationnelle, de même qu'elle ne peut admettre, ni une Monarchie sans Parlement, ni un Parlement sans roi. L'Eglise anglicane est sortie de ses enfances définitivement et à la fois traditionaliste, réformée et humaniste-critique.

Selon la prédominance de l'une ou de l'autre de ces tendances, trois courants ou « partis » existent dans son sein, à la faveur de la *glorious Comprehensiveness* dont elle se vante. On parle souvent de « haute Eglise », « Eglise basse » et « Eglise large », *High Church, Low Church et Broad Church*. Le livre classique de Paul Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre*, a accrédité chez nous ces vocables. Nous préciserons, par la suite, à quelle époque et dans quel contexte ils sont apparus. Certains, chez nous, s'imaginent qu'il y a vraiment trois sections nettement tranchées, presque trois organismes différents. Il faut se méfier de représentations ou de formulations simplistes dont nous pourrions citer ici plus d'un exemple. Au vrai, il n'y a pas trois Eglises, mais trois courants, à la rigueur trois partis, pour lesquels la meilleure désignation serait peut-être : anglo-catholique, *evangelical* et latitudinariste ou moderniste[1]. L'absence d'une véritable autorité de magistère permet à des positions extrêmes, voire logiquement contradictoires, de coexister dans l'organisme national qu'est la vieille *Church of England*. Après tout, les formulaires légaux eux-mêmes admettent de semblables contradictions : comment, par exemple, accorder l'art. XXVIII, qui rejette la transsubstantiation, avec le *King's Book* de 1543, qui l'enseigne ? Mais le tempérament anglais admet des situations de ce genre. Ce qu'il lui faut, c'est un équilibre pratique traditionnel, et l'Eglise anglicane, non seulement en présente un, mais a puissamment contribué à façonner celui de la vie nationale dans son ensemble et de bien des institutions chères à tout Anglais en particulier...

1. Il ne faudrait pas croire non plus qu'une tendance soit l'apanage exclusif d'un « parti ». Ceci n'est pas vrai, déjà, dans la vie politique anglaise, où l'on a vu un gouvernement conservateur instaurer un régime social quasi socialiste. De même la tendance rationnelle, par exemple, pourrait se réclamer d'hommes d'Eglise traditionnels, voire, à certains égards, d'un Hooker lui-même.

## Sous Elisabeth et Jacques Ier

Les historiens considèrent que la Réforme, en Angleterre, s'étend depuis l'affaire du divorce de Henri VIII jusqu'à l'Acte d'Uniformité qui a suivi, en 1662, la restauration de la Monarchie, après le Commonwealth, et qui a définitivement fait de la *Church of England*, avec son *Book of Common Prayer* traditionnel et son épiscopat, une Eglise d'Etat. Mais, entre l'Acte empêchant les appels à Rome, 1533, et l'Acte d'Uniformité, l'Angleterre religieuse est passée par un certain nombre d'oscillations contraires. L'influence protestante, réprimée par Henri VIII mais déjà secrètement active, s'était librement développée sous Edouard VI (1547-1553)[2]. Après l'intermède de la restauration catholique sous la reine Marie (1553-1558), le long règne d'Elisabeth (1558-1603), puis celui de Jacques Ier (1603-1625) voient s'élaborer une *via media*, à la fois contre le puritanisme ou le presbytérianisme protestant et contre le catholicisme romain (Jacques Ier persécute également les uns et les autres) C'est à ce point que nous commençons notre histoire. Jusqu'à l'avènement d'Elisabeth, l'existence même de la Réforme est en cause : c'est une histoire qui demanderait à être exposée pour elle-même. A partir d'Elisabeth, l'Eglise anglicane dessine son visage et se définit. Richard Hooker (1533-1600)[3] « que les anglicans considèrent comme le père de la *Church of England* » (Shirley, p. 256), a été patronné par John Jewell (1522-1571), évêque de Salisbury, qui était de tendance protestante en théologie, mais antipresbytérien. Devenu Master du Temple, Hooker rencontra un calviniste passionné en la personne de Walter Travers, dont Thomas Cartwright, lui-même

2. Voir, sur ce point, le bilan précis d'E. G. Rupp, *Studies in the Making of the English Protestant Tradition*, Cambridge, 1947. Citons ici une histoire d'ensemble, faite d'un point de vue « Low Church » : J. Hunt, *Religious Thought in England from the Reformation to the End of Last Century. A Contribution to the History of Theology*, Londres, 3 vol., 1870-1873.

3. Très nombreuses études. Citons les principales. La meilleure édition des *Laws of E.P.* est celle de Keble, revue par Church et Paget à partir de la 6e éd., 3 vol., 1888, plus rééd. Voir F. Paget, *An Introduction to the Fifth Book of the L. of E.P.*, Oxford, 1899; L. S. Thornton, *Richard Hooker. A Study of his Theology*, Londres, 1924; A. F. Scott Pearson, *Thomas Cartwright and Elisabethan Puritanism, 1535-1603*, Cambridge, 1925; A. Passerin d'Entrèves, *Hooker e Locke. Un Contributo alla teoria del Contratto sociale*, dans *Studi filosofico-giuridici ded. a G. del Vecchio*, 1931; *Ricardo Hooker. Contributo alla Teoria e alla Storia del Diritto naturale*, Turin, 1932; G. Michaelis, *Richard Hooker als politischer Denker*, Berlin, 1933; C. Looten, *Richard Hooker. Un avocat de l'Église anglicane*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 33 (1937), pp. 485-534; C. W. Dugmore, *Eucharistic Doctrine in England from Hooker to Waterland*, Londres, 1942, pp. 9 s. (H. rejette l'expression « transsubstantiation », mais admet une présence objective dans le sacrement); E. T. Davies, *The Political Ideas of R. H.*, Londres, 1946; F. J. Shirley, *R. H. and Contemporary Political Ideas*, Londres, 1949 (excellente étude); P. Munz, *The Place of H. in the History of Thought*, Londres, 1952; P. S. Schütz, *R. H., der grund-*

presbytérien décidé, vulgarisa les idées[4]. Hooker, retiré, au calme, rédige contre les thèses calvinistes, les *Laws of Ecclesiastical Polity* (sauf le VII^e livre, qui n'est pas de sa plume), dont tout étudiant en théologie anglicane, aujourd'hui encore, étudie au moins le V^e livre, le plus long de tous, qui suit l'ordre du *Prayer Book*.

Dans l'ensemble de son traité, Hooker fonde le droit, pour l'Eglise, de se donner à elle-même tout un cérémonial et des traditions, au delà de la lettre de l'Ecriture; il revendique la légitimité et la validité des élaborations rationnelles en matière religieuse; il propose une théorie du droit naturel et de la loi, qui le rapproche de saint Thomas d'Aquin et dont l'influence a été et reste très considérable : on a pu dire que l'Angleterre est restée, en quelque mesure, catholique et médiévale, parce qu'elle a gardé l'idée du droit naturel. Elle l'a dû en très grande partie à Hooker. Sans aller jusqu'à tenir l'épiscopat de droit divin, Hooker nie que le système presbytérien s'impose au nom de l'Ecriture, et il exalte le sacerdoce. Il réagit contre une conception associationniste de l'Eglise; il en rattache l'institution, ainsi que celle des sacrements, à l'Incarnation, ce qui relève d'un climat de pensée plus catholique que protestant. Mais, tout en réclamant, pour l'Eglise, le droit de régler sa propre vie, il l'identifie à la société chrétienne dont le roi est la tête : cette société est ainsi, tout ensemble, Etat, par son aspect politique, affaire des laïcs, et Eglise, par son aspect cultuel, affaire des clercs. John Whitgift, lui aussi grand adversaire des Puritains, et critique de Cartwright, tient la même position[5]. Les calvinistes, au contraire, distinguaient nettement les deux domaines, en même temps qu'ils refusaient la structure sacerdotale et sacramentelle de l'Eglise que Hooker établissait. En cette matière des rapports entre l'Eglise et la société, Hooker, au fond, faisait simplement la théorie de l'état de choses en son pays, comme d'autres théologiens encore l'ont si souvent fait...

Un peu plus jeune que Hooker, beaucoup moins célèbre que lui, Richard Field (1561-1616) fait face sur l'autre front de la *via media*, et combat le catholicisme romain. Son traité *Of the Church*, réédité au XIX^e siècle[6], aborde l'Eglise du point de vue de la grâce et de l'appel de Dieu, non de l'institution visible. Il n'est cependant ni presbytérien ni partisan d'une Eglise invisible ou connue de Dieu seul — une idée qui a bien pu agir, à cette époque, sur les théologiens anglicans, comme

*legende Theologe des Anglikanismus. Eine Monographie zur Reformationsgeschichte u. zu den Anfängen der Aufklärung*, Göttingen, 1952.

4. G. Usher, *The Presbyterian Movement in the Reign of Queen Elizabeth*. Londres, 1905; A. F. S. Pearson, cité n. préc.

5. Powel Mills Dawley, *John Whitgift and the Reformation*, Londres, 1955.

6. 4 vol. in-8°, Cambridge, 1847-1852. Field est cependant peu connu et peu lu à l'époque actuelle. Il mériterait de faire l'objet d'une « thèse ».

une tentation ou un appel[7], mais qui n'est passée ni dans les Formulaires anglicans ni dans la tradition anglicane — : il formule, lui aussi, à sa manière, la *via media*.

Lancelot Andrewes, dont la vie s'étend sur le règne d'Elisabeth et celui de Jacques Ier (1535-1626), forme comme le chaînon vivant entre Hooker et les « Caroline Divines »[8] : il était, dit R. W. Church, le meilleur théologien à l'époque où Charles Ier accède au trône. Pasteur d'âmes et auteur spirituel encore goûté, il était un des prédicateurs les plus en vue, à une époque où les sermons jouaient, auprès des classes dirigeantes, un rôle analogue à celui que jouent les hebdomadaires auprès de l'opinion publique d'aujourd'hui. Controversiste, Andrewes a, lui aussi, combattu sur les deux fronts de la *via media* : contre Bellarmin et Du Perron d'un côté, contre le protestantisme continental de l'autre (Du Moulin), il en appelle, non seulement à l'Ecriture, mais aux Pères et à l'histoire du christianisme ancien, références normatives d'une Eglise traditionnelle, mais dépourvue de magistère hiérarchique.

## Les « Caroline Divines[9] »

On appelle ainsi les théologiens anglicans du temps des rois Charles : Charles Ier et Charles II. Charles Ier (1625-1649) est l'époux de Henriette de France, dont Bossuet prêcha le panégyrique; il dissout le Parlement et veut instaurer un régime de gouvernement despotique; il finit sur l'échafaud en janvier 1649. Tandis que le roi mène la lutte contre le Parlement, mais aussi pour le maintien du *Prayer Book*, les théologiens anglicans, épiscopalistes, combattent contre le puritanisme. La lutte, au

7. C'est un point qui ressort de l'inventaire (plus analytique qu'historique) de H. F. Woodhouse, *The Doctrine of the Church in Anglican Theology, 1547-1603*, Londres, 1954.

8. Bonne évocation générale du moment théologique, par R. W. Church, dans *Masters in English Theology*, ed. by A. Barry, Londres, 1877, pp. 61-112; W. H. Frere, *Lancelot Andrewes as a Representative of Anglican Principles*, Londres, 1899; D. Macleane, *L. A. and the Reaction*, Londres, 1910; M. F. Reidy, *Bishop Lancelot Andrewes, Jacobean Court Preacher. A Study in Early Seventeenth-Century Religious Thought*, Chicago, 1955.

9. Outre la bibliographie propre à chaque théologien et celle qui concerne l'épiscopat (*infra*, n. 15), voir pour l'ensemble : *Anglicanism, the Thought and Practice of the Church of England, illustrated from the Religious Literature of the Seventeenth Century*, ed. by P. E. More et Fr. L. Cross, Londres, 1935 (textes, distribués selon un ordre logique, avec d'excellentes Introductions générales et des notices bio-bibliographiques sur chaque auteur); T. A. Lacey, *The Unity of the Church as treated by English Theologians* (*Church Hist. Soc.*, 35), Londres, 1898; H. R. McAdoo, *The Structure of Caroline Moral Theology*, Londres, 1940; C. W. Dugmore, cité *supra*, n. 3; G. W. O. Addleshaw, *The High Church Tradition*, Londres, 1947 (l'eucharistie et le culte chez les grands classiques du XVIIe siècle).

Les œuvres des *Car. Div.* sont, dans l'ensemble, publiées dans la *Library of Anglo-Catholic Theology*, Oxford, 93 vol., 1847 s.

fond, continue : déjà, sous Jacques Ier, Andrewes, Whitgift et Bancroft (archevêques de Cantorbéry respectivement de 1583 à 1604 et de 1604 à 1610), avaient éliminé les influences presbytériennes — pas de prêtres, sinon ordonnés par un évêque — et scellé l'alliance de l'épiscopat et de la royauté, tous deux auréolés de droit divin. Maintenant, les adversaires de l'une et de l'autre institution sacrée s'unissaient en une même personne, Olivier Cromwell, presbytérien-puritain et parlementaire antimonarchiste [10].

Vainqueur de la monarchie autoritaire, Cromwell institue le Commonwealth (1649-1660), pendant lequel l'influence protestante puritaine s'exerce en maîtresse et avec violence, surtout dans l'est de l'Angleterre. Sous Charles Ier, même lorsqu'ils ne sont pas engagés dans la politique du règne au même degré que William Laud (1573-1645), archevêque de Cantorbéry, les théologiens marquants sont étroitement liés au roi et à la cause royale : Richard Montague (1577-1641), Henry Hammond (1605-1660), John Cosin (1594-1672) ont été chapelains de Charles Ier; Jeremy Taylor (1610-1667) fut un grand protagoniste de la Monarchie [11]; John Pearson (1612-1686) fut aumônier des troupes de George Goring durant la guerre civile [12]. Nous venons de

10. Il n'est pas aisé de définir le puritanisme. Il est fait, moins peut-être de thèses théologiques systématiquement définies que d'un ensemble cohérent de convictions déterminant un comportement religieux et social très accusé. Les puritains sont d'obédience calviniste en doctrine, mais sans donner à la question de la prédestination un relief prépondérant. Ils sont surtout résolument presbytériens, et sans doute le fond de leur attitude tient-elle à l'exclusion de la médiation sacerdotale : le moyen de contact avec Dieu est sa Parole, appuyée au dedans par le témoignage du Saint-Esprit. D'où l'individualisme religieux, qui postule facilement une notion associationniste de l'Église visible. D'où les exigences de simplicité dans le culte, l'insistance sur la connaissance et les convictions intérieures personnelles. D'où, enfin, un tempérament politique démocratique, allié à de remarquables qualités civiques.

La bibliographie serait infinie. Le vieux D. Neal, *The History of the Puritans or Protestant Nonconformists from the Reformation in 1517 to the Revolution in 1688*, a été réédité à Londres en cinq volumes en 1822 et en trois en 1837. Voir J. Tulloch, *English Puritanism and its Leaders*, Édimbourg, 1861; A. R. Ladell, *Richard Baxter, Puritan and Mystic*, Londres, 1925; W. Haller, *The Rise of Puritanism*, New-York, 1938; Id., *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*, New-York, 1957; J. Chambon, *Der Puritanismus. Sein Weg von der Reformation bis zum Ende der Stuarts*, Zollikon-Zurich, 1941; R. D. Perry, *Puritanism and Democracy*, New-York, 1944; E. S. Morgan, *The Puritan Family. Essays in Religion and Domestic Relations in the XVIIth Century*, Boston, 1944; H. Martin, *Puritanism and Richard Baxter*, Londres, 1951; H. Davies, *The Worship of the English Puritans*, Londres, 1948; F. F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Oxford, 1947. Pour le puritanisme de l'ère victorienne, J. Marlowe, *The Puritan Tradition in English Life*, Londres, 1956.

11. Vies par R. Heber, 1828, E. Gosse, 1904, W. J. Brown, Londres, 1952; L. Pearsall Smith, *Selected Passages of J. Taylor*, Londres, 1930 (en append. bibliogr. de T., par R. Gaythorne-Hardy); C. J. Stranks, *The Life and Writings of J. T.*, Londres, 1952; Th. Wood, *English Casuistical Divinity during the Seventeenth Century, with special reference to Jeremy Taylor*, Londres, 1952.

12. John Pearson a publié en 1659 un commentaire du Symbole, *An Exposition of the Creed*, qui a servi de « Textbook » pour le dogme, dans les écoles

nommer les principaux des « Caroline Divines », les classiques, après Hooker, de l'Anglo-catholicisme. Leurs mérites théologiques sont inégaux. Celui sur lequel, sans doute, on a le plus écrit, Laud, n'est pas un dogmaticien et s'intéresse surtout à la question de l'autorité. Il est le patron — et le martyr : Cyprianus Anglicanus! — du *Priestly Government*[13]. D'une façon générale, les « Caroline Divines » veulent séparer la cause de la Réforme anglicane de celle des Réformes continentales, et faire de l'anglicanisme, non un protestantisme, mais un catholicisme : sans le pape, cependant. Contre les puritains, d'un côté, contre les papistes de l'autre, ils font appel au critère historique des Pères et de l'Antiquité chrétienne, prolongeant ainsi la ligne érasmienne du *Sound Learning*. Le point de clivage est donc la question du sacerdoce et de l'épiscopat. Non que tous tiennent l'institution épiscopale comme absolument essentielle à l'Eglise et divinement établie. Pour plusieurs, elle n'est que du *bene esse* de l'Eglise : un fait *historique* providentiel. Pour d'autres, elle est essentielle à l'Eglise, autant que le sacerdoce, qui n'existe pas sans elle : *Non est sacerdotium nisi in Ecclesia; non est Ecclesia sine sacerdotio*[14].

Si Laud a été la victime des partisans du Parlement et du presbytérianisme (il figure, de même que Charles Ier, au calendrier du *Prayer Book*), si Hammond et Jeremy Taylor ont été emprisonnés, d'autres ont émigré pendant le Commonwealth, et préparé une restauration anglicane qui reprenait la ligne de Laud sans compromis avec le presbytérianisme : J. Cosin, George Morley, Bramhall... A l'exil momentané des anglicans (1645-1660) succéda, lors de la restauration monarchique, l'exode des presbytériens (mai 1661-août 1662). La révision du *Prayer Book*, sous l'influence des « Caroline Divines », en 1662, se fit pourtant dans un sens modéré et qui permettait aux clergymen d'esprit puritain de rester, plus ou moins à leur aise, dans la *Church of England*. Ils n'en étaient pas moins intellectuellement comme exclus. Une nouvelle fois, une *via media* s'affirmait.

de théologie anglicanes, jusqu'au XIXe siècle. Une vie de J. P. par E. Churchton figure en tête de ses *Minor Theological Works*, 1844. Cf. aussi S. Cheetham, dans *Masters in English Theology*, ed. A. Barry, Londres, 1877, pp. 213-240.

13. Nombreuses vies — et d'abord celle qu'on a tirée de ses écrits : Archb. William Laud, *Autobiography, collected from his remains*, Londres, 1839 — : C. H. Simpkinson, *Life and Times of W. L.*, 2 vol., Londres, 1894; W. H. Hutton, 1895; A. S. Duncan Jones, 1927; H. R. Trevor-Roper, 1940; H. Bell, *Archb. Laud and Priestly Government*, Londres, 1905; E. C. Bourne, *The Anglicanism of W. L.*, Londres, 1947. — Noter aussi un texte de controverse : *A Relation of the Conference (1622) between W. Laud and Mr Fisher, the Jesuit*, ed. C. H. Simpkinson, Londres, 1901.

14. Principales études sur la position prise par les théologiens des XVIe et XVIIe siècles sur la nécessité de l'épiscopat : l'étude fondamentale reste celle de A. J. Mason, *The Ch. of Engl. and Episcopacy*, Cambridge, 1914. Mais, depuis la publication de *Apostolic Ministry* (1946), la discussion a suscité : N. Sykes, *The Church of England and Non-Episcopal Churches in the XVIth and XVIIth Centuries*, Londres, 1948; E. T. Davies, *Episcopacy and the Royal Supremacy*

même au sein d'une restauration résolument épiscopale et monarchique [15].

C'est alors que commence à se former ce parti qui est dans la ligne de Laud plus encore que dans celle de Hooker, et qu'on appellera, dans les années 1687 et suivantes, celui des *High Churchmen* ou à partir de 1689, le *High Church Party* [16]. Sa thèse caractéristique est celle de l'épiscopat de droit divin. Mais, pour bien comprendre sa naissance et ses positions, où se mêle une doctrine politique (les *High Churchmen* sont pour le droit divin des rois, contre la résistance au Souverain, et ils sont, en politique, tories, c'est-à-dire pour la Cour...), il est nécessaire de dire un mot d'autres mouvements d'idées. Nous reviendrons un peu plus loin sur le parti Haute-Eglise.

## Courant rationnel et libéral

Le principal J. Tulloch commence son ouvrage, encore classique, sur le courant rationaliste dans l'Angleterre du XVII^e siècle [17], en notant qu'on n'avait guère, jusqu'à lui, considéré que deux partis, celui des évêques et celui des Puritains (presbytériens). Or, ajoute-t-il, au début de la querelle entre Charles I^er et le Parlement, il existait un parti modéré, dont Falkland était le chef, et qui n'était ni « laudian », ni puritain. Le grand duel entre le roi et le Parlement a obligé à prendre fait et cause pour l'un ou pour l'autre. Mais le parti modéré a gardé de l'influence qui est allée s'élargissant jusqu'à la révolution de 1688. Mais, à l'époque où nous sommes, c'est-à-dire au moment de la restauration de 1660, le courant rationnel n'a pas la coloration politique qu'il prendra plus tard. L'influence calviniste décline. Des idées libérales commencent à s'affirmer. Sortant d'une guerre civile qui avait été une guerre de religions, beaucoup veulent surtout la paix. La preuve était faite que, vouloir imposer, avec intransigeance, son idéologie aux autres,

*in the Church of England in the XVI^th Century*, Oxford, 1950 (Formulaires et théologiens du XVI^e siècle ; G. K. A. Bell, *Christian Unity. The Anglican Position*, Londres, 1948; *Theology*, juin 1949, pp. 220-224; *The Historic Episcopate*, ed. by K. Carey, Westminster, 1954; N. Sykes, *Old Priest and New Presbyter*, Cambridge, 1956.

15. Sur tout cela, cf. R. S. Bosher, *The Making of the Restoration Settlement. The Influence of the Laudians, 1649-1662*, Westminster, 1951.

16. G. Every, *The High Church Party, 1688-1718*, Londres, 1956.

17. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the XVII^th Century*, 2 vol., Edimbourg et Londres, 1872. Voir aussi P. Meissner, *Die rationalistische Grundlage der englischen Kultur des 17. Jahrhunderts*, dans *Anglia*, juillet 1931; G. R. Cragg, *From Puritanism to the age of Reason. A Study of changes in Religious Thought within the Church of England, 1660 to 1700*, Cambridge, 1950. Voir aussi P. Hazard, *La Crise de la Conscience européenne (1680-1715)*, 3 vol., Paris, 1935 (nous citons cet ouvrage), étude prolongée par *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, 3 vol., Paris, 1946.

ne menait qu'à de ruineuses impasses...[18] On se tourne vers la raison, qui empêche la religion de devenir étroite et superstitieuse : tel est le point de départ des « Cambridge Platonists »[19].

Les principaux de cette école sont Benjamin Whichcote, Henry More, Ralph Cudworth, John Smith. Ils cherchent un accord entre la religion et la raison, ou même à développer une philosophie chrétienne, soit pour elle-même, soit pour faire pièce au matérialisme. Au fond, c'est encore une *via media* qu'ils tracent, entre le courant libertin et le courant décidément dogmatique : ils cherchent volontiers une traduction du christianisme en valeurs rationnelles ou humaines. Ils élargissent ainsi la présentation ou même l'interprétation des dogmes. C'est pour les désigner qu'on crée, vers 1660, le mot *latitudinarian*[20]. Par là, ils ont préparé le mouvement scientifique moderne et le large courant théiste du XVIII^e siècle[21].

D'autres courants, d'un rationalisme plus radical, ont également travaillé dans ce sens. On ne saurait exagérer l'importance, ni des idées sociniennes ou unitariennes qui pénètrent en Angleterre depuis la Hollande et se répandent entre 1640 et 1660 — idées que partagea, par exemple, Newton[22], — ni du nouvel état d'esprit qui gagne l'Angleterre d'une façon si large à partir

18. Cf. Cragg, *op. cit.*, pp. 74, 190 s. et tout le chapitre IX. Comp. *infra*, n. 35, référ. à Webb. L'ouvrage classique sur le développement de l'idée de tolérance en Angleterre est celui de W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, 4 vol., Londres, 1932 s. Voir aussi P. Hazard, *op. cit.* Partout les guerres de religion ont fini par susciter une aversion pour l'intolérance, quand cela n'a pas été la conviction que les dogmes divisent et que seule la raison unit : tel a été le point de départ de Spinoza.

J. Hales est pour une Église modérée et libérale. De même W. Chillingworth sur lequel cf. H. E. Plumptre dans *Masters in English Theology*, ed. A. Barry, Londres, 1877, pp. 113-146, et surtout Edward Stillingfleet. — Jeremy Taylor est un témoin de la tolérance et de la libre recherche dans l'Église.

19. Sur les « Cambridge Platonists », outre les ouvrages de Tulloch et de Cragg cités n. 17, voir F. J. Powicke, *The Cambridge Platonists*, Londres, 1926; E. Cassirer, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig, 1932 trad. anglaise par J. P. Pettegrove, *The Platonic Renaissance in England*, Édimbourg, 1953; E. M. Austin, *The Ethics of the Camb. Plat.*, Philadelphie, 1935. — Sur B. Whichcote, le chap. de B. F. Westcott dans *Masters in English Theol.*, pp. 147-174.

20. Cragg, *op. cit.*, p. 61, qui cite G. Burnet, *History of my own time*, ed. Ds O. Airy, t. I, p. 334, et S. P. (Simon Patrick?), *A Brief Account of the New Sect of Latitude Men, together with some reflections on the new Philosophy*, 1662.

21. F. L. Cross, *The Oxford Movement and the Seventeenth Century*, pp. 22 s.; Cragg, *op. cit.*, p. 72.

22. Voir P. Hazard, *op. cit.*, t. I, pp. 125 s.; t. III, pp. 54 s. (bibliogr.); E. M. Wilbur, *History of Unitarism : Socinianism and its Antecedents*, Cambridge U.S.A., 1952 (œuvre standard); H. J. McLachlan, *The Unitarian Movement in the Religious Life of England*, 1934, et *Socinianism in Seventeenth Century England*, Oxford, 1951; E. W. Morse, *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America*, Cambridge U.S.A., 1952.

Newton arianisant et secrètement antitrinitaire. Locke également, bien sûr. — Cragg, *op. cit.*, p. 101; McLachlan, *op. cit.*

des années 1680 et suivantes. Avec le progrès des sciences, l'homme prend une nouvelle conscience de soi-même et de sa place dans le monde. Ces savants restent croyants; on traite encore les miracles avec respect, alors même qu'on en discute; on ne conteste pas l'autorité de l'Ecriture, on tente plutôt de montrer comment la science concorde avec elle. Mais, avec John Locke, l'esprit du XVIII^e siècle a trouvé déjà sa formule : « La raison doit être notre dernier juge et guide en toute chose[23] », y compris en matière de religion : la révélation n'est qu'un élargissement de la raison, qui est la première et l'essentielle révélation.

Une idéologie devient parfois soudainement puissante, voire explosive, quand elle rencontre les conditions sociales et politiques qui lui permettent de triompher : alors, une ère nouvelle commence. C'est ce que fit la révolution de 1688 pour les idées libérales. Elle ne chassa pas seulement Jacques II, autoritaire et catholique[24]; elle créa, dans la société, une situation telle que toutes les idées religieuses pouvaient y être discutées, y compris celles de la Réforme; elle marqua le début de la montée du déisme, déjà introduit par Herbert de Cherbury (1583-1648), mais dont le principal protagoniste est John Toland (1670-1722), précurseur de la maçonnerie, créateur du mot « panthéisme », et qui ramenait le christianisme aux normes de la raison[25].

C'est contre tout cela que s'élevaient les *High Churchmen* des années 1687 et suivantes : contre les puritains, toujours, mais aussi contre la montée de l'incroyance ou de la libre pensée, contre la sécularisation de la vie sociale, contre l'unitarianisme, ils affirmaient l'autorité de l'Eglise et de sa discipline; ils étaient pour les *Church Principles* : essentiellement, l'épiscopat de droit divin. A côté d'eux, les *Low Churchmen* (ce vocable apparait en même temps que le précédent[26]) étaient en réalité des *No churchmen*, ils ne s'intéressaient pas à l'Eglise comme telle et n'avaient cure de son autorité. Les *Low Church-*

23. *Essay*, IV, 19, 14. — Immense bibliographie. Voir P. Hazard, *op. cit.*, t. II, pp. 7 s.; t. III, pp. 89 s. et 104 s.

24. Cf. J. Berthelot, *La révolution anglaise de 1688*, dans *Rev. Hist. ecclés.*, 48 (1953), pp. 122-140.

25. Son *Christianity not mysterious...* est de 1696. Nombreuses études. Voir P. Hazard, *op. cit.*, t. I, p. 195; t. II, pp. 25 s.; t. III, pp. 71 et 91 s.; Ed. Sayous, *Les déistes anglais et le christianisme, principalement depuis Toland jusqu'à Chubb*, Paris, 1882. Sur Herbert de Cherbury, cf C. C. J. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, 1915, pp. 334 s. Compléter avec des monographies qui évoquent aussi tout le courant théiste : Cl. Marburg, *Sir William Temple, a Seventeenth-Century « libertin »*, New Haven, 1932; W. M. Merrill, *From Statesman to Philosopher. A Study in Bolingbroke's Deism*, New York, 1949; A. O. Aldridge, *Shaftesbury and the Deist Manifesto*, dans *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S., t. XLI, pp. 297-385.

26. Voir S. L. Ollard, dans *Dict. of English Church History*, ed. by S. L. Ollard et G. Crosse, Londres-Oxford, 1912, pp. 114 s.

*men* comptent parmi les « Latitudinaires ». Ceux-ci, à partir de 1688, occupent sans compétition l'ensemble des chaires épiscopales[27] — on peut situer dans ce contexte Tillotson, archevêque de Cantorbéry en 1691[28] —, tandis que beaucoup de *High Churchmen*, naguère tories, deviennent jacobites, c'est-à-dire restent fidèles aux Stuarts déchus et tiennent le devoir de non-résistance au prince pour une doctrine de l'Eglise d'Angleterre[29].

## La « Georgian era »

L'Angleterre moderne commence avec la révolution de 1688. Elle a acquis sa position confortable, en équilibre sur une base religieuse traditionnelle et rituelle, une base protestante qui va recevoir bientôt une nouvelle vigueur et de nouveaux traits, une base rationnelle et libérale. Elle a un roi, qui ne sera plus jamais catholique, et un parlement librement élu, qui fixe les lois, contrôle les finances et la politique (*Bill of Rights*, 1689). L'ordre social est assuré, et le Dieu des Déistes, à l'arrière-plan, en assure la stabilité. On a perdu, avec un dogmatisme trop sûr de soi, les motifs d'être intolérant. Une moralité naturelle, mélange de stoïcisme et d'épicurisme, de prudence bourgeoise et d'idéalisme évangélique, s'instaure. La *Georgian Era* va s'ouvrir[30]. Elle durera jusqu'à l'ère victorienne, marquée par un véritable renouveau de l'Eglise anglicane.

Au point de vue ecclésiastique, l'ère des rois George est une époque d'apathie. George Ier, d'ailleurs, fait tout pour affaiblir l'Eglise, dans le sein de laquelle les trois courants que nous connaissons existent toujours; mais le courant traditionnel, sans être négligeable, n'est pas le plus actif : il est surclassé, d'un côté par le courant libéral, de l'autre par le réveil méthodiste, qui donne le mouvement « evangelical »[31].

Il y a les ecclésiastiques à l'esprit libéral, soucieux de jeter

27. Cragg, *op. cit.*, pp. 61 s.

28. Tillotson a été le modèle de l'éloquence de la chaire au XVIIIe siècle en Angleterre, et ses sermons, traduits en français, ont été également goûtés chez nous. Sur Tillotson prédicateur, voir *Theology*, août 1955, pp. 297 s.

29. Sur cette question alors si activement discutée, cf. J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, 2e éd., Cambridge, 1914; A. Gross, *Der Streit um das Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Geschichte der englischen Revolution*, Berlin-Grunewald, 1929.

30. Georges Ier (1714-1727), Georges II (1727-1760), Georges III (1760-1820), Georges IV (1820-1830).

31. Sur cette période, les ouvrages d'Overton gardent leur valeur : Ch. J. Abbey et J. H. Overton, *The English Church in the Eighteenth Century*, Londres, 1878, 2 vol.; éd. abrégée, 1887; J. H. Overton et Fr. Relton, *The English Church from the accession of George I. to the end of the Eighteenth Century, 1714-1800*, Londres, 1906. — Voir encore N. Sykes, *Church and State in England in the Eighteenth Century*, Londres, 1934; J. M. Creed et J. S. Boys Smith, *Religious Thought in the XVIIIth Century*, Londres, 1934; St. Leslie, *History of the English Thought in the Eighteenth Century*.

un pont entre l'Eglise et la pensée rationalisante de l'époqu Comme l'avait déjà voulu Tillotson, ils désirent garder les non conformistes dans la *Church of England* : telle est l'intentio qui anime le mouvement de réforme du *Prayer Book* à traver tout le XVIII^e siècle, sans d'ailleurs aboutir au résultat cherch en sorte que les non-conformistes se font une liturgie à eu Mais le mouvement révisionniste continue dans l'Eglise angl cane, sous la pression du courant arianisant, que gêne le Sym bole *Quicumque*[32]. Sous la même pression, on voudrait suppri mer ou assouplir l'obligation, pour les ecclésiastiques, de sous crire aux XXXIX Articles[33]. Le *Toleration Act* de 1689, qui, pour l première fois, donnait un statut légal à différentes positions théo logico-ecclésiastiques, en dispensant telle ou telle catégorie de formules qui la gênaient, est complété, au cours du XVIII^e siè cle, par diverses mesures en faveur des *Dissenters*. L'opinion se répand que les ecclésiastiques de la *Church of England* eux-mêmes peuvent souscrire aux articles en leur donnant n'importe quel sens estimé conforme à l'Ecriture, et sans être lié au sens visé par ceux qui les ont rédigés. Mais le mouvement révision-niste subit un échec aux communes en 1772, et n'aboutira devant le Parlement qu'en 1865 (cf. *infra*).

Les positions traditionnelles ne manquent pas de défen-seurs au XVIII^e siècle. Ce sont d'abord les *Nonjurors* (qui ne reconnaissent pas la légitimité de Guillaume d'Orange), qui entrent en contact avec les orthodoxes grecs (1716-1725)[34], tan-dis que l'archevêque Wake († 1712) traite avec les Gallicans[35]. Le plus attirant des *Nonjurors* — c'est à George I^er, après la mort de la reine Anne, qu'il refuse de prêter serment... — est sans doute William Law, auquel différentes études ont été consacrées ces dernières années[36]. Dans ses lettres à l'évêque

32. Sur cette histoire, cf. A. E. Peaston, *The Prayer Book Reform Move-ment in the XVIII^th Century*. With an Introd. by E. C. Ratcliffe, Oxford, 1960.

La tendance arianisante (Samuel Clarke, 1675-1729) restait vigoureuse au cours du XVIII^e siècle et voulait l'élimination du Symbole dit de saint Atha-nase, qui figure dans le *Prayer Book* : campagne de 1751 et suiv.

33. Sur cette histoire, l'ouvrage classique, qui donne les documents, reste celui de Ch. Hardwick, *A History of the Articles of Religion*, Londres, 1851 (résumé dans Ed. C. S. Gibson, *The Thirty-Nine Articles of the Church of England*, Londres, 1896; nombr. rééd.).

Sur le courant rationaliste en général, R. N. Stromberg, *Religious Liberal-ism in Eighteenth-Century England*, Londres, 1954.

34. J. H. Overton, *The Nonjurors, their Lifes, Principles and Writings*, Londres, 1902; J. W. C. Ward, *The High Church Schism. Four Lectures on the Nonjurors*, Londres, 1951; G. Williams, *The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century*, Londres, 1868 (texte de la correspondance entre les évêques anglicans et les patriarches orientaux).

35. J. H. Lupton, *Archbishop Wake and the Project of Union (1717-172) between the Gallican and Anglican Churches*, Londres, 1896; E. Préclin, *L'union des Eglises gallicane et anglicane. Une tentative au temps de Louis XV. P. E. Le Courayer (1681-1732) et Guillaume Wake*, Paris, 1928.

36. *Works*, 9 vol., 1762; rééd. 1892; les lettres à l'évêque de Bangor, réédi-

de Bangor, 1717-1719, W. Law fait, avec verve, une apologie de l'autorité de l'Eglise et du sacerdoce, ainsi que de la visibilité de l'Eglise et de la succession apostolique. Mais W. Law a agi surtout par ses écrits spirituels et principalement *A Serious Call to a devout and holy life*, qui impressionna, d'un côté, les frères Wesley, de l'autre les défenseurs des principes catholiques contre le rationalisme, tels que George Horne, évêque de Norwich (1730-1792) et Samuel Johnson, écrivain laïc de convictions intellectuelles, en somme, catholiques (1726-1800). D'autres encore défendent les *Church Principles*[37] : William Jones (1726-1800), ou encore, sans partager les positions « Haute Eglise », défendent les grandes affirmations chrétiennes : Joseph Butler († 1752)[38], W. Warburton († 1779), W. Paley († 1805) : on sait que Newman se réfère à ce dernier, et qu'il doit surtout beaucoup à Butler.

## Le mouvement « evangelical » et méthodiste

Le mouvement de plus grande vitalité chrétienne né dans l'Eglise anglicane au XVIIIe siècle est incontestablement celui que déclenchèrent George Whitefield (1714-1770) et les frères John et Charles Wesley[40]. On sait comment, d'un mouvement

tées par J. O. Nash et Ch. Gore, *William Laws Defence of Church Principles. Three Letters to the Bishop of Bangor, 1717-1719*, Londres, 1893; J. H. Overton, *William Law, Nonjuror and Mystic...*, Londres, 1881; S. Hobhouse, *W. Law's Selected Mystical Writings, ed. with Notes and 24 Studies in the Mystical Theology of W. L. and Jacob Boehme*, Londres, 1938; A. Hopkinson, *About William Law. A Running Commentary on his Works*, Londres, 1948; W. Baker, *A Herald of the Evangelical Revival. A Critical Inquiry into the relation of William Law to John Wesley and the beginnings of Methodism*, Londres, 1949.

37. Il se fonde également des Sociétés pour la défense des « Church Principles ».

38. L'*Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature* (Londres, 1736) est encore éditée et lue aujourd'hui. Trad. française, Paris, 1821. Son influence a été grande, en particulier sur Newman : cf. J. Guitton, *La Philosophie de Newman*, Paris, 1933, p. xxii, n. 3.

Cf. A. E. Baker, *Bishop Butler*, Londres, 1923. Spécialement sur la morale de Butler, études de J. E. Ayer (Leipzig, 1893); E. Garin, dans *Giornale Critico della Filosofia italiana*, 1932, pp. 281-303, 371-389; A. E. Taylor, *Philosophical Studies*, Londres, 1934.

39. A. D. Belden, *George Whitefield, the Awakener. A Modern Study of the Evangelical Revival*, Londres, 1953. — A Whitefield, il faut joindre Selina, comtesse de Hundington (1707-1791), sa disciple, dirigée et fidèle bienfaitrice.

40. La bibliographie sur Wesley et le Méthodisme est immense. Il y a aussi de nombreuses éditions des œuvres (*Journal*, éd. N. Curnock, 8 vol.; *Letters*, éd. J. Telford, 8 vol.; *Sermons*, éd. E. H. Sugden, 2 vol.

Voir J. Telford, *The Life of John Wesley*; M. Schmidt, *John Wesley*, I. *Die Zeit von 17. Juni 1703 bis 24. Mai 1738*. Zurich-Francfort-s.-M., 1953; en français, A. de la Gorce, *Wesley, maître d'un peuple*, Paris, 1940; F. Lovsky, *Wesley, apôtre des foules, pasteur des pauvres* (Sannois).

Histoire du Méthodisme au XVIIIe siècle : L. F. Church, *The Early Methodist People*, Londres, 1949; R. F. Wearmouth, *Methodism and the Common*

d'étudiants oxfordiens voulant prendre au sérieux la vie chrétienne (influence, entre autres, de William Law), le « méthodisme » devint, à partir de 1744, un immense ébranlement, un vaste réveil religieux. Whitefield tenait à des points de vue calvinistes sur la prédestination et le nombre des réprouvés. John Wesley, lui, se rattachait plutôt au piétisme luthérien, mais il corrigeait les points de vue luthériens par un sens presque catholique du réalisme de l'effort spirituel (œuvres) et de la vie chrétienne : il rejetait bien le mot « mérite », mais admettait au fond, la chose. Le fond de son message était l'appel à la conversion — conversion soudaine et datée — et à l'expérience du salut, c'est-à-dire du pardon gratuit de Dieu et de l'envahissement par son Esprit. Il est normal que, à partir de 1747, on ait volontiers appelé les méthodistes « evangelicals », d'un mot qui avait été utilisé en Angleterre, au XVI^e siècle, pour désigner les protestants (luthériens) du Continent, puis au XVIII^e siècle, parfois, les fidèles Anglais de tendance protestante, vers le milieu du siècle enfin, pour qualifier les pasteurs qui mettaient l'accent sur la conversion personnelle et la doctrine de la rédemption par substitution vicaire[41]. On a aussi très souvent appelé les méthodistes « enthusiasts », d'un nom qui a sensiblement le sens et la nuance dépréciative du mot « mystique » dans la bouche de certains catholiques[42] : car les disciples de Wesley professaient avoir une expérience de Dieu et de sa « guidance ».

Wesley était un anglican loyal et, comme l'a montré récemment J. C. Bowmer, il a tenu jusqu'à la fin à une pratique fréquente, « constante », de l'eucharistie. Mais, déjà contré partout par le clergé anglican, empêché bien souvent de prêcher et de célébrer dans les églises, il fut vite amené, pour des motifs pratiques et pastoraux, à poser des actes incompatibles avec la discipline de l'Eglise anglicane : soit que, par exemple, il

*People of the XVIIIth Century*, 1945; A. W. Harrison, *The separation of the Methodism from the Church of England*, Londres, 1945.

Doctrines : le vol. 20 du *Corpus Confessionum* de C. Fabricius. Exposé complet dans M'Clintock et Strong, *Cyclopaedia*, 10 vol.; W. R. Cannon, *The Theology of J. W.*, Nashville, 1946. — Points particuliers : M. Piette, *La réaction wesleyenne dans l'évolution protestante*, Bruxelles, 1925; G. Swarts, *Salut par la foi et conversion brusque*, Paris, 1931; A. S. Yates, *The Doctrine of Assurance, with special reference to J. Wesley*, 1952; J. E. Rattenbury, *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns*, Londres, 1941; H. Lindström, *Wesley and Sanctification*, 1946; J. C. Bowmer, *The Sacrament of the Lord's Supper in Early Methodism*, Westminster, 1951.

41. Noter l'usage de « evangelical », par exemple, dans Saywell, *Evangelical and Catholic Unity maintained in the Church of England*, Londres, 1682.

42. Voir Abbey et Overton, *The English Church in the XVIIIth Century*, éd. abrégée, 1887, pp. 226 s. En 1802, G. F. Nott prend pour sujet de ses *Bampton Lectures* : *Religious Enthusiasm*, et il attaque les méthodistes. — Voir R. A. Knox, *Enthusiasm, A Chapter on the History of Religion, with special reference to the XVIIth and XVIIIth Centuries*, Oxford, 1950. Sur la catégorie de « Enthusiastic Religion », voir le *Journal of Religion*, 1952, p. 221.

mit comme condition à la communion le baptême seulement, non la confirmation, soit qu'il ordonnât lui-même des ministres, 1784, acte qu'il pensait être au pouvoir d'un simple prêtre.

Le mouvement méthodiste est, à partir du milieu du XVIII^e siècle, un chapitre décisif de l'histoire du parti « evangelical »[43]. Mais il n'en est qu'un chapitre, car le vocable d' « evangelical » désignait aussi, et désigne encore, ce « parti » ou cette tendance qui, *à l'intérieur de l'Eglise établie*, « tient que l'essence de l' « Evangile » consiste dans la doctrine du salut par la foi en la mort réconciliatrice du Christ, et nie que, soit les bonnes œuvres, soit les sacrements, aient quelque efficacité de salut que ce soit » (cette définition est de S. S. Reynolds).

En fait, en même temps que le grand réveil méthodiste, un réveil « évangélique » se produisait dans des *paroisses* de la *Church of England* animées par des pasteurs de cette tendance. Il y a souvent eu des contacts ou des interférences entre ce mouvement et le réveil méthodiste; au début, plus d'un « evangelical » partageait le calvinisme de Whitefield. Mais, d'un côté, tandis que Wesley, prédicateur itinérant, suscitait un mouvement général qui devait aboutir à créer un nouvel organisme ecclésiastique, les *evangelicals* s'adressaient à leur congrégation paroissiale pour l'amener à un point de conversion personnelle; d'un autre côté, la théologie calviniste de l'élection n'intéressait qu'un petit nombre d' « evangelicals ». La plupart ne cherchaient, par une prédication revivaliste du type que pratique, par exemple, de nos jours, Billy Graham, qu'à amener le plus grand nombre de leurs fidèles à parcourir les étapes d'une conversion personnelle : sens du péché, dans une atmosphère assez sentimentale, livraison de soi au Christ par la foi, conversion et décision pour le Christ, témoignage visant à en gagner d'autres. Ils s'intéressaient peu à la théologie et, parmi tant d'hommes zélés et actifs, on ne peut guère en citer qui aient un nom dans ce domaine[44]. C'était des prédicateurs et, dans

43. J. H. Overton, *The Evangelical Revival in the Eighteenth Century*, Londres, 1886; L. E. Elliott-Binns, *The Early Evangelicals. A Religious and Social Study*, Londres, 1953; Id., *The Evangelical Movement in the English Church*, Londres, 1928; J. S. Reynolds, *The Evangelicals at Oxford, 1735-1871. A Record of an Unchronicled Movement*, Oxford, 1953; M. L. Loene, *Cambridge and the Evangelical Succession*, Londres, 1952; H. C. G. Moule, *The Evangelical School in the Church of England*, Londres, 1901. Voir encore V. S. Storr (cité *infra*, n. 45), ch. iv, pp. 63-78, et la bibliographie du volume du *Corpus Confessionum* consacré à la *Kirche von England*, p. cxliii. — L'ouvrage classique de S. R. Balleine, *History of the Evangelical Party*, Londres, 1908, très précis et documenté, a été réédité en 1951 avec un Appendice II sur la part prise par le courant « Evangelical » dans l'histoire religieuse anglaise jusqu'en 1950.

44. William Romaine (1714-1795); Charles Simeon, à Cambridge (1759-1836; vie par Bishop H. C. G. Moule, rééd. 1950, et C. Smyth, *Simeon and Church Order*, 1940) est surtout un prédicateur; Isaac Milner (1751-1820) à Oxford; Thomas Scott (1747-1821), dont la *Force of Truth*, 1779, sorte d'autobiographie spirituelle, et les Commentaires ont apporté beaucoup au jeune Newman.

leurs églises, la chaire était le point focal du culte, célébré généralement le soir. Ils n'ont fondé de collèges théologiques que dans la seconde moitié du XIXe siècle. Par contre, sur la fin du XVIIIe et au début du XIXe, ils forment diverses sociétés missionnaires ou bibliques.

La fin du XVIe siècle est d'ailleurs le moment où l'anglicanisme sort de son isolement et de ce repliement sur lui-même où il était resté, en somme, jusqu'alors : contact avec l'Amérique du Nord, missions, etc. Un des faits majeurs du XIXe siècle sera son expansion en dehors de l'Angleterre (cf. *infra*). Après le double réveil wesleyen et évangélique, le choc provoqué par la révolution française devait d'ailleurs contribuer, lui aussi, à le sortir de l'apathie de la *Georgian Era*.

Il n'est pas aisé d'adopter une division de l'histoire de la pensée anglicane depuis la révolution française jusqu'à nos jours. Les monographies existantes[45] porteraient à la partager en deux grandes périodes : avant 1860 et après, en réservant l'époque contemporaine, pour laquelle le manque de recul ne permet pas encore de bien discerner des ensembles ni d'apprécier les valeurs.

Storr se justifie ainsi de considérer 1860 comme une sorte de ligne de partage : le temps de 1800, ou plutôt de 1820 à 1860 représente une époque de transition durant laquelle on prend conscience de la nécessité d'une réinterprétation du christianisme classique : les forces qui adapteront la théologie à la situation moderne se préparent. En 1859 paraît l'*Origin of Species* de Darwin; en 1860, le volume collectif *Essays and Reviews*. C'est comme un point de paroxysme dans la position critique des problèmes. Après 1860, et surtout dans le dernier quart du siècle, les théologiens, ayant accepté le « challenge » de la Critique, s'essaient à la « Reconstruction » d'une foi qui soit celle de la Tradition et réponde, cependant, aux requêtes modernes.

Soit... On peut noter, pourtant : 1) Que les problèmes continuent de se poser après 1860 : Storr lui-même remarque (p. 150) que la théologie anglaise ne ressent guère l'influence de

45. V. F. Storr, *The Development of English Theology in the Nineteenth Century, 1800-1860*, Londres, 1913, garde toute sa valeur et est considéré comme classique. L'auteur n'a pas écrit le second volume qu'on eût attendu. Il faut alors s'adresser, soit à C. C. J. Webb, *A Study of Religious Thought in England from 1850*, Oxford, 1933, soit à L. H. Elliott-Binns, *English Thought, 1860-1900. The Theological Aspect*, Londres, 1956, moins technique que Storr.

Pour le cadre général, F. Cornish, *A History of the English Church in the XIXth Century*, 2 vol., Londres, 1910.

Voir encore J. Tulloch, *Movements of Religious Thought in Britain during the XIXth Century*, Edimbourg, 1885; S. C. Carpenter, *Church and People, 1789-1889. A History of the Church of England from William Wilberforce to « Lux Mundi »*, Londres, 1933.

la philosophie allemande qu'après cette date : 2) Qu'on pourrait considérer d'autres moments comme des tournants également décisifs, en particulier 1889, date de la publication de *Lux Mundi*; ou encore 1833, date de naissance du Mouvement d'Oxford. Mais celui-ci ne fait guère l'impression, chez Storr, que d'un accident latéral, plutôt fâcheux, sur la voie de l'adaptation aux nouvelles exigences critiques... 3) Que la division selon les courants, en particulier le libéral-critique et le traditionnel-sacramentel, garde sa valeur. On pourrait, enfin, diviser la matière par questions, surtout à partir de 1800 et à l'époque contemporaine — c'est, en somme, ce que fait Elliott-Binns —, et envisager, par exemple : la critique biblique, la christologie, le *Ministry*, l'homme et la société, l'œcuménisme... C'est ce que nous ferons pour la période contemporaine. Sans doute retrouverait-on, à travers ces différents chapitres, la différence des tendances que nous commençons à bien connaître.

## Développement de la Critique rationnelle et des attitudes libérales

Le XIX^e siècle se trouve, au point de vue religieux, devant le problème de retrouver un accord entre les affirmations de la foi et les sciences : sciences historiques et critiques, sciences physiques même. Car la théologie classique s'était constituée *avant* le développement des sciences positives; elle opérait avec des principes, alors qu'on n'admet plus rien, désormais, qui ne parte des faits; elle était à l'aise dans le miraculeux et l'insolite, alors que désormais, tout se situe dans le cadre de lois générales, ou dans un processus de genèse et de développement par lequel, vraiment, les choses s'expliquent...

Storr (*op. cit.* n. 45) a retracé la montée, en Angleterre, des forces de l'esprit nouveau : le point de vue génétique, l'esprit et la méthode historiques (p. 26 s., 115 s.); les sciences physiques — dans lesquelles, jusque vers 1830, priment les mathématiciens et les naturalistes français — (p. 135 s.); la critique biblique, qui se développe d'abord en Allemagne (p. 160 s.), puis plus tardivement en Angleterre, où, au début du siècle, un clergé peu savant se méfie des nouveautés (p. 171 s.); enfin les influences philosophiques allemandes, et celles de Strauss, de Baur, de Schleiermacher (pp. 199-249), qui ne font que s'esquisser avant 1860. S. T. Coleridge avait cependant passé une année en Allemagne, 1798-1799, et y avait connu, auprès de Eichhorn, les principes de la critique biblique; il avait de plus reçu, de Lessing, l'idée du développement historique. Il publie, en 1825, ses *Aids to Reflection* et, en 1840, les *Confessions of an Inquiring Spirit*[46].

46. Réédition avec introduction et notes, par H. St. J. Hart, Londres, 1956. Sur Coleridge, outre Storr, pp. 317 s., et J. Tulloch, *op. cit.*, n. 45, cf. J. H. Muirhead, *Coleridge as Philosopher*, Londres, 1930; et surtout Ch. R. Sax-

Ce sont, après d'autres, mineurs [6], les manifestes de l'esprit critique et libéral.

S. T. Coleridge (1772-1834), puis sa postérité, Thomas Arnold (1795-1842), J. Ch. Hare (1795-1855), Charles Kingsley (1819-1875) sont des libéraux qui ambitionnent de mettre d'accord la révélation qui se trouve dans la Bible, avec celle qui s'opère dans l'esprit de l'homme. Ils tâchent de concilier les deux en minimisant les affirmations positives et dogmatiques de la Révélation, tout en gardant sa valeur d'inspiration et d'idéal. Comme l'a dit W. Temple dans la préface de son *Christus Veritas* (Londres, 1924), l'esprit libéral se caractérise par un effort pour tout ramener dans le cadre des lois générales. C'est ainsi que naît, vers le milieu du siècle, l'expression « Eglise large, *Broad Church* », pour désigner l'ensemble des hommes d'Eglise qui, en particulier à Oxford, suivaient cette voie [8].

On situe généralement F. D. Maurice dans la suite de Coleridge [9]. Mais Maurice ne peut être classé dans aucun groupe précis. Né dans une famille unitarienne, converti à l'Anglicanisme, l'auteur du *Kingdom of Christ* (1837) ne peut être mis dans la *Broad Church* : ce livre est, en effet, une défense et illustration de la doctrine anglicane traditionnelle sur l'Eglise, le ministère et les sacrements. Il est encore réédité et lu aujourd'hui. Mais Maurice est encore, voire même surtout, le socialiste chrétien, le promoteur d'un mouvement social chrétien; il a une synthèse qu'on peut bien appeler libérale, toute basée qu'elle est sur la proximité, la présence de Dieu en nous : proximité qui se réalise et se révèle, non pas seulement dans la Bible, mais dans l'histoire, la nature, la conscience, et suprêmement dans l'Incarnation. Il y a une immanence de Dieu à l'homme.

[6] ... *Coleridge and Broad Church Movement. Studies in S. T. Coleridge, Dr Arnold of Rugby, J. C. Hare, Thomas Carlyle and F. D. Maurice*, Durham, 1851.

Sur le mouvement critique et libéral, voir aussi P. Prüfer, *Entwicklung der Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*, Tubingue, 1890 (trad. anglaise : *The Development of Theology in Germany since Kant and in Great Britain since 1825*) ; A. Benn, *History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, 2 vol., 1906.

[7] Sur les premiers libéraux, Ed. Copleston et le Groupe d'Oriel, Oxford, 1891 et suiv. ; cf. Sykes, op. cit., pp. 91 s.

[8] C. R. Sanders, op. cit., p. [illegible] dit que l'expression était répandue à Oxford en 1833. J. E. Barrett-Ross, *English Thought*, p. 317, écrit : « The designation Broad Church as a party label, was apparently recognised by 1841 when it was so used by Cornbeare in an article in *The Edinburgh Review* and was loosely applied to those Churchmen who hold liberal views in one form or another, though they were not really a « party » as were the Evangelicals and the Anglo-catholics ».

[9] *Life of Fr. Dem. Maurice*, par F. Maurice, 1884. Autres biographies et portraits par C. F. G. Masterman et H. G. Wood, 1920. Outre Sykes, op. cit., pp. 81 s., voir H. von Dungern, *Der Führer der christlich-sozialen Bewegung Englands vom 19. Jahrhundert*, Fred. Denison Maurice, 1900 ; A. R. Vidler, *The Theology of F. D. Maurice*, 1948 ; A. M. Ramsey, *F. D. Maurice and the Conflicts of Modern Theology*, 1951.

et donc une communion virtuelle de l'homme avec Dieu, que les faits de l'histoire du salut nous révèlent : la croix nous révèle un monde aimé de Dieu et réconcilié; le baptême nous déclare la relation d'enfant à Père où nous sommes déjà avec Dieu. L'Eglise n'est que le monde ouvrant les yeux à la lumière. On comprend que Maurice n'ait été accepté, ni des écoles bourgeoises, car il était socialiste, ni des « Evangelicals », car il allait contre leur conception étroite de la Rédemption-vicaire, ni des héritiers du mouvement d'Oxford, encore que plusieurs aiment à se référer à lui de nos jours. Comment le classer? Il n'est pas des *Broad Churchmen*, qu'il accusait... d'étroitesse; il est un « catholique libéral » (G. W. E. Russell), ou mieux un « progressive theologian » (Storr, pp. 351-352). Au fond, il a tenté, lui aussi, de tracer une forme renouvelée et adaptée, de *via media*.

Le XVIII^e siècle avait essayé vainement d'assouplir l'obligation, pour les *clergymen*, de souscrire aux XXXIX Articles. Ce mouvement aboutit enfin au Parlement, en 1865 : l'article 1 du *Clerical Subscription Act* du 5 juillet 1865, qui règle encore aujourd'hui les obligations des *clergymen*, prescrit la formule suivante, dont on s'accorde à tenir qu'elle concerne l'ensemble des Articles ou du *Prayer Book* comme tel, et n'impose aucune interprétation définie de chacun d'eux :

| | |
|---|---|
| I do solemny make the following declaration : I assent to the *Thirty-nine Articles of Religion*, and to the *Book of Common Prayer* and of the ordering of bishops, priests, and deacons. I believe the doctrine of the Church of England as therein set forth, to be agreeable to the Word of God[50]. | Je fais ici solennellement la déclaration suivante : J'adhère aux *Trente-neuf Articles de religion*, au *Livre de prière commune*, aux formes d'ordination des évêques, prêtres et diacres. Je crois que la doctrine de l'Eglise d'Angleterre, telle qu'elle s'y trouve exprimée, est d'accord avec la Parole de Dieu. |

## Le Mouvement d'Oxford

Le mouvement qui a rénové, au sein de l'Anglicanisme, la tradition catholique, est bien connu chez nous, grâce à l'ouvrage classique de P. Thureau-Dangin[51]. L'Angleterre des trente pre-

50. *The Statutes*. Third revised ed., vol. VII... *A. D. 1860-1866*, Londres, 1950, ch. CXXII, p. 763.

51. *La Renaissance catholique en Angleterre*, 3 vol.; J. H. Newman, *Apologia* (trad. fr. Michelin-Delimoges, Paris, 1939); J. H. Overton, *The English Revival*, Londres, 1897 (pour la situation au moment où le mouvement commence, voir, du même, *The English Church in the Nineteenth Century (1800-1833)*, Londres, 1894); R. W. Church, *The Oxford Movement*; les vies de Froude par L. J. Guiney, de Newman, par W. Ward, de Pusey, par H. P. Liddon et G. W. E. Russell. Nous ne connaissons pas d'étude faite du point de vue proprement *des doctrines*. De l'abondante littérature suscitée par le centenaire

mières années du XIX^e siècle était très travaillée par le rationalisme. Un certain nombre d'hommes d'Eglise y maintenaient bien la tradition des « Church Principles[52] », mais sans grande animation spirituelle, et d'une façon souvent liée à des attitudes politiques tories impopulaires. Le mouvement d'Oxford, dont le point de départ fut le sermon de John Keble sur l'Apostasie nationale (14 juillet 1833), fut vraiment un grand mouvement religieux et eut la valeur d'un véritable Réveil. Il doit cela à la pureté et à la qualité de ses sources, à la fois historiques, doctrinales-traditionnelles, et mystiques. Ses trois premiers promoteurs, R. H. Froude (1792-1836), J. Keble (1792-1866) et John Henry Newman (1801-1890), avaient le don de poésie, au grand sens du mot : or les grands renouveaux religieux veulent cette chaleur de la vie et ces traductions au plan de la culture et de l'imagination. Ils étaient aussi, et leurs compagnons, Ed. Bouverie Pusey (1800-1882), R. W. Church (1815-1890), furent également, des hommes spirituels d'une vie religieuse intense : or les grands mouvements d'idées vivent surtout, et sont surtout féconds, par leur mystique. Tous cherchèrent efficacement, profitant d'ailleurs en cela du renouvellement d'intérêt que l'époque romantique apportait pour le passé chrétien, à fonder la restauration théologique et la réforme religieuse sur la connaissance du passé : Pères, liturgie, théologiens médiévaux, grands classiques anglicans des XVI^e et XVII^e siècles[53]. Les Tractariens ont d'ailleurs dépassé les « Caroline Divines » en se ressourçant davantage à la tradition catholique, par exemple en matière eucharistique. Enfin, ils procédèrent à une véritable récupération des principes catholiques, ou, si l'on veut, des « Church Principles », vraiment conséquente, dégageant ainsi le Parti *High Church* de ses implications politiques de jadis, pour en faire un mouvement purement doctrinal, spirituel, pastoral et liturgique.

Les points en question étaient toujours l'existence de l'Eglise, non comme un simple organisme d'Etat, mais comme une institution divine, dont le ministère, dérivant des apôtres, avait autorité pour proposer la Révélation, célébrer les sacrements et faire observer la discipline de l'Eglise. On réaffirmait

(52) Cf. [illegible] S. L. Ollard, *The Oxf. Mov.*; Y. Brilioth, *The Anglican Revival*; Sh. Leslie, *The Oxf. Mov. 1833 to 1933*; W. D. Spranger-Sperse, *The History of the Anglo-Catholic Revival from 1845*.

(53) Voir Stokes, op. cit., pp. [illegible] : il préfère parler d'« orthodoxie [illegible] » [illegible] pour le mouvement d'Oxford et [illegible]. Sur cet aspect, cf. le président de l'*Anglican Evangelical Group Movement* (Canon [illegible] Douglas), *Guide to the Church*, 1958; Van Mildert et un [illegible] Alex. Knox, [illegible] 1856.

(54) Cet aspect fut aussi méditerait une étude : pour les Pères, *Library of the Fathers*, 1838 [illegible]; pour les théologiens médiévaux, diverses éditions de textes, par exemple Hode [illegible] 1856 [illegible]; pour les classiques anglicans, outre l'édition de Hooker par Keble, 3 vol., 1836, les 93 volumes de la *Library of Anglo-Catholic Theology* [illegible] les Caroline Divines, Oxford, 1842 [illegible]; pour la liturgie, W. Palmer, *Origines Liturgicae*, 1832.

le baptême comme sacrement efficace de la seconde naissance à la vie de la grâce, l'eucharistie et la présence objective du corps du Christ dans le sacrement, le pouvoir des clefs et l'absolution des péchés, enfin, comme base décisive de tout, le conditionnement d'un sacerdoce valide par la succession apostolique des évêques.

Au nom des grands initiateurs, il faut joindre, à des titres divers, ceux de : R. I. Wilberforce, 1802-1857, auteur d'ouvrages théologiques très solidement structurés[54]; W. G. Ward, pour son *Idea of a Christian Church*, 1844, qui annonçait son passage au catholicisme; J. B. Mozley, 1813-1875; Gladstone, 1809-1898; H. E. Manning, 1808-1892, dont l'affaire Gorham décida l'adhésion à l'Eglise catholique; J. P. Liddon, 1820-1890[55]; enfin, Edward King, le pieux évêque de Lincoln, 1829-1910.

La restauration théologique de la doctrine concernant le sacerdoce, le baptême, l'eucharistie surtout, et la confession, entrainait certaines réformes ou restaurations en matière de pratique cultuelle. C'est ainsi que le mouvement tractarien prit, dans les années 60, un caractère « ritualiste » et fut surtout stigmatisé et combattu sous ce nom par des opposants tenaces : journalistes, évêques, Parlement. Il y eut beaucoup de procès et de sanctions[56]. A l'histoire de ces débats, à la fois liturgiques et doctrinaux, portés devant l'opinion, puis devant des instances qui, dans une Eglise d'Etat, sont laïques et politiques autant qu'ecclésiastiques, il faut ajouter aussi deux épisodes, qui nous rapprochent de l'époque contemporaine :

1° Une nouvelle offensive contre l'usage liturgique du symbole dit de saint Athanase, qui figure dans le *Prayer Book* : offensive menée par l'archevêque de Cantorbéry en personne, A. C. Tait, grand adversaire du ritualisme et même, en général, des « Church Principles[57] » : Pusey et Liddon eurent raison de ce danger, 1870-mai 1873. Mais la pression libérale a continué à s'exercer, et le *Prayer Book* révisé de 1927 a substitué à la rubrique « sera chanté ou récité... », cette formule dilatoire : « peut être chanté ou récité ».

2° Sous l'influence des idées anglo-catholiques et de courants propres à l'après-guerre 1914-1918, entre autres en faveur de la prière pour les morts, une réforme du *Prayer Book* avait été

54. *The Doctrine of Incarnation*, 1848; *The Doctrine of the Holy Baptism*, 1849; *The Doctrine of the Holy Eucharist*, 1853; *The Principles of Church Authority*, 1854; *The Divinity of our Lord and Saviour Jesus Christ*, livre classique; il avait commencé, mais n'acheva pas une vie de Pusey.

55. Sur Liddon, voir J. O. Johnston, *Life of H. P. Liddon*, Londres, 1904.

56. Sur le Ritualisme, outre Thureau-Dangin, *op. cit.*, voir P. Ragey, *Le Ritualisme*, Paris, 1911; Fr. W. Cornish, *op. cit.*, t. II. Voir la liste des principales actions judiciaires, s'échelonnant entre 1855 et 1909, dans le *Dict. of English Church History*, ed. by S. L. Ollard et G. Crosse, Londres, 1912, pp. 519-520.

57. Cf. R. T. Davidson, *Life of A. C. Tait, Archb. of Canterbury*, 2 vol., Londres, 1891; t. I, pp. 487 s.

préparée. Mais le « Prayer Book réformé » fut rejeté en 1927 par la chambre des Communes. Revu dans un sens moins accusé, « le Prayer Book revisé » fut, une fois encore, rejeté par les Communes, 14 et 15 juin 1928, par 266 voix contre 220. Lourde hypothèque de la situation de la *Church of England* comme Eglise « établie » : rien n'y a force *légale* que par l'approbation des organes de la Souveraineté politique, le Parlement et la Couronne. Un texte approuvé par l'organisme ecclésiastique des Convocations et par la *National Assembly* (organisme d'Eglise créé pour représenter celle-ci auprès du Parlement et à son plan), était rejeté par une institution politique séculière, dont il s'en faut que tous les membres partagent les convictions anglicanes, et même appartiennent à la *Church of England*. L'ecclésiologie de Hooker et de Whitgift s'avère, ici, inadéquate. Mais le pragmatisme anglais ne se brise pas à de pareils écueils : l'archevêque de Cantorbéry déclara qu'on ne peut regarder comme incompatible avec la loyauté aux principes de la *Church of England*, l'usage d'un texte approuvé par les Convocations et la *National Assembly* : en sorte qu'il est loisible, si on le préfère personnellement, de se servir du *Prayer Book* revisé qui, cependant, n'a pas valeur légale *en Angleterre*[58].

## Conjoncture vers 1860

La période 1800-1860 s'achève, nous l'avons dit déjà, par deux publications retentissantes : *Origin of Species*, de Charles Darwin, 1859, et *Essays and Reviews*, le premier de ces volumes collectifs jouant un peu le rôle de Manifestes, qui se sont succédés en Angleterre jusqu'à nos jours, rythmant le développement ou le changement des idées[59]. Rédigé presque entièrement par des Scholars d'Oxford, *Essays and Reviews* était un manifeste en faveur de la libre discussion, même des textes de la Bible et des idées mettant en cause certaines positions dogmatiques. Baden Powell y niait les miracles, point névralgique de la problématique libérale; Frederick Temple y situait la Bible dans le cadre d'une éducation progressive du monde par la Parole de Dieu : toujours cette tendance caractéristique à aligner le « surnaturel » sur le cours naturel des choses. Et ainsi de suite. Une controverse s'ensuivit. La Commission judiciaire du Conseil privé ne condamna pas les accusés qui lui étaient déférés (Wilson et Williams) et proclama la liberté d'interprétation là où l'Eglise ne prescrit pas de règle; mais la Con-

58. Sur toute cette crise, cf. J. Couturier, *Le « Book of Common Prayer » et l'Église anglicane*, Paris, 1928 (livre documenté, mais d'esprit peu irénique); Böhme, *Die Krisis der englischen Staatskirche. Der Streit des Prayer Book*, 1929.

59. Sur *Essays and Reviews*, voir Storr, *op. cit.*, ch. xxi, p. 429; F. W. Cornish, *op. cit.*, t. II, *ch.* xi, pp. 215 s.

vocation de 1864 condamna synodalement *Essays and Reviews* comme contraire à la doctrine de la *Church of England* et de l'Eglise universelle.

Au même moment, l'Affaire Colenso, grossie par la coïncidence avec la précédente, montrait que les autorités ecclésiastiques anglicanes étaient, tout à la fois, capables de réagir, et impuissantes à le faire d'une façon pleinement efficace. J. W. Colenso (1814-1883) était évêque anglican de Natal, en Afrique du Sud. Ses commentaires de l'épître aux Romains (1861), du Pentateuque (1862) et de Josué, écrits dans le sens de la « Haute Critique » allemande, furent désapprouvés par son métropolitain, Bishop Gray, et par la majorité des évêques anglais. Mais ceux-ci ne purent que l'exhorter, en des termes vraiment chrétiens, d'ailleurs, et la sentence d'excommunication et de déposition fulminée par les évêques Sud-Africains, fut pratiquement rendue vaine par l'intervention de procédures civiles[60].

Le cas de Colenso, qui met en cause la chrétienté anglicane d'Afrique du Sud, nous est une occasion de noter le fait, caractéristique des premières décades du XIXe siècle, de l'expansion missionnaire anglicane[61]. Elle atteint, après 1814, et surtout après 1841, l'Afrique, l'Asie et l'Amérique. En 1867, l'institution des conférences de Lambeth est créée : on sait qu'il s'agit de la réunion, en principe tous les dix ans, de tous les évêques de la Communion anglicane. Ils étaient réunis quatre-vingts en 1867, cent quarante-cinq en 1888, trois cent huit en 1930. La Communion anglicane comptait, en 1948, trois cent vingt-six « diocèses » (dont quelques-uns, à vrai dire, ne répondent que d'assez loin à ce que nous mettons sous ce mot). Mais ce fait d'expansion n'intéresse l'histoire des idées, que dans la mesure où, des « jeunes Eglises », comme on dit, font entendre des voix dont les apports, en problématique ou en suggestions, interviennent dans le mouvement des idées. Ce qui, à vrai dire, commence à devenir une réalité dans les recherches du Mouvement œcuménique.

60. Les évêques d'Angleterre ne réussirent pas à s'accorder sur une procédure judiciaire; ils furent réduits à empêcher Colenso de prêcher dans leur diocèse et à lui écrire une lettre lui demandant de renoncer à son siège. Déposé et excommunié par les évêques d'Afrique du Sud (où l'Église anglicane n'est pas « établie » et peut, en principe, poursuivre l'application de ses propres décisions), Colenso obtint différents jugements des Cours civiles, qui énervaient la sentence ecclésiastique. Tout ce que les évêques purent faire fut, à une majorité de 55 sur 80, de déclarer qu'ils tenaient la sentence portée contre Colenso « as being spiritually a valid sentence ».

61. S. C. CARPENTER, *Church and People*, pp. 425 s.

## Les grands Scholars de la seconde moitié du siècle

A partir de 1860 environ, la théologie anglicane compte nombre de travailleurs qui, acceptant le défi de la Critique, s'efforcent de satisfaire à la fois aux requêtes de celle-ci et aux exigences de la tradition : en 1853, Hort forme, avec Westcott, le projet d'une édition critique du texte grec de la Bible, qui ne paraitra, à vrai dire, qu'en 1881; en 1855, Westcott donne une *History of the Canon*, en 1860 *The Study of the Gospels*; Lightfoot publie son premier commentaire scripturaire, celui des Galates en 1865. L'Eglise anglicane a connu alors, et offert au monde, une suite exceptionnelle de scholars[62] : la trinité cambridgienne J. B. Lightfoot (1828-1889), B. F. Westcott (1825-1901), H. B. Swete (1835-1917) qui se sont succédé dans cet ordre comme Regius Professor et ensuite, pour les deux premiers, comme évêques de Durham. Westcott l'emporte par l'étendue de ses curiosités et sa connaissance des Pères grecs; Swete était plus préoccupé de doctrine théologique, et il a beaucoup fait pour encourager et organiser le travail des autres (il est un des fondateurs du *Journal of Theological Studies*); F. J. A. Hort, leur collègue de Cambridge, avait une plus grande étendue de connaissance; mais une certaine timidité, ou une difficulté à exprimer sa pensée par écrit, l'a retenu de beaucoup publier.

Nous n'avons pas à proposer ici un conspectus des productions anglicanes dans les différentes branches des sciences religieuses : les chap. VI et VII du livre d'Elliott-Binns, *English Thought...*, font l'histoire de l'exégèse et de la critique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Tant de noms et d'œuvres seraient à citer! Caractérisons seulement le mouvement théologique d'ensemble. Les Scholars anglais ont vraiment affronté

62. Sur le travail et les résultats des Scholars anglicans, voir W. Vollrath *Theologie der Gegenwart in Grossbritannien*, Gütersloh, 1928.

Sur Lightfoot, dont les quatre volumes des *Apostolic Fathers*, 1869 et suiv., sont encore la base des études sur ce point, voir la notice de Hort, dans le *Dict. of National Biography*, t. XXXIII (1893), pp. 232-240. Bref article en français dans *Œcumenica*, juillet 1935.

Sur Westcott (œuvres principales : commentaires de saint Jean (ép. et év.), de Hébreux et Éphésiens; *Christus consummator* (1886) donne sa synthèse sous une forme non technique), voir *Life and Letters*, by A. Westcott, 2 vol., Londres, 1903; en français, article de I. Young dans *Œcumenica*, janvier 1938, pp. 665-674.

Swete. Œuvres principales : *The Holy Spirit in the N. T.*, 1909 (une œuvre admirable); *The Holy Spirit in the Ancient Church*, 1912; Comm. de saint Marc, 1898 (ignore pratiquement le problème synoptique), de l'Apocalypse, 1906; *The Holy Catholic Church*, Londres, 1915; enfin — ou d'abord — l'édition des Septante, 3 vol., 1887-1909. — Sur S. : J. F. Bethune Baker, *Henry Barclay Swete. A Remembrance*.

Hort. Principales œuvres : révision de la traduction du N. T. (1870-1881) en collaboration avec Westcott, édition du texte grec du N. T., 1881; *The Christian Ecclesia*, 1897; *The Way, the Truth, the Life* (posth.), 1897. — Sur H. A. F. Hort, *The Life and Letters of F. J. A. Hort*, 2 vol., 1896.

les difficultés nouvelles nées des sciences historiques. Ils ont, dans une grande mesure, évité la juxtaposition ritschlienne d'une théologie surtout morale et spirituelle à une critique historique radicale, et ont gardé la continuité entre les affirmations chrétiennes et les documents de la Révélation ou de l'histoire : encore aujourd'hui, les savants catholiques s'appuient souvent sur leurs recherches. Par contre, quand les théologiens anglicans s'appliquent à formuler des positions de principe, on les voit souvent opérer avec des notions assez flottantes : avec, par exemple, l'idée d'une révélation progressive débordant le fait de l'inspiration biblique[63]. L'acceptation que les théologiens anglicans ont faite, au XIXe siècle, du « challenge » des requêtes de la science et de la conscience moderne, mérite notre considération, mais elle comporte aussi un certain passif...

### Tentative d'une orthodoxie ouverte, Recherches christologiques, Courant moderniste

La réponse de *Lux mundi*, en 1889, aux requêtes que nous venons de dire, est autrement positive, certes, que celle d'*Essays and Reviews* en 1860. *Lux mundi*, nouveau volume collectif dont Charles Gore était l' « editor », marque une date dans l'histoire de la théologie anglicane[64]. Les problèmes de 1860 étaient repris, mais dans un autre esprit; ils apparaissaient aussi autrement centrés sur la Personne du Christ.

Il y a là un trait caractéristique de la théologie anglicane moderne : depuis le milieu du XIXe siècle, elle porte une attention toute particulière au problème du Christ. Elle a été amenée à cela par le problème apologétique hérité du XVIIIe siècle (affrontement de la religion naturelle, déiste, et de la religion révélée positive); par la critique historique et biblique (que

63. Sur cette notion de Révélation, inspiration et inerrance dans la Bible, qui mériterait une « thèse », cf. Elliot-Binns, *English Thought*, ch. VIII.

Pour l'époque contemporaine, renvoyons, par exemple, à E. J. Bicknell, *A Theological Introduction to the Thirty-nine Articles of the Church of England*, Londres, 1919, pp. 174-175 (plusieurs rééditions, en particulier « with additional references » by H. J. Carpenter, Londres, 1935; 5e éd. revue, 1955 : c'est le manuel actuellement en usage pour la formation des clergymen); *Doctrine in the Church of England*, Londres, 1938, p. 30; etc.

64. Voir W. L. Knox et A. R. Vidler, *The Development of Modern Catholicism*, Londres, 1933; J. K. Mozley, *Some Tendencies in British Theology since the publication of Lux mundi to the Present Day*, Londres, 1951; S. C. Carpenter, *Church and People...*, ch. XVII, pp. 536 s. et Épilogue.

Principales œuvres de Gore : *The Incarnation of the Son of God*, Bampton Lectures, 1891; *Dissertations on Subjects connected with the Incarnation*, 1895; Comm. des épîtres de saint Jean, de Rom. et d'Éphés.; *The New Theology and the Old Religion*, 1907; *The Church and the Ministry*, 1886, éd. revue en 1919 et 1936; *The Reconstruction of Belief*, 1924.

Sur Gore, G. L. Prestige, *The Life of Charles Gore*, Londres et Toronto, 1935; R. Ekström, *The Theology of Ch. G. A Study in Modern Anglican Theology*, Lund, 1944.

*sait*-on du Christ ?); par la philosophie elle-même, ramenée à la question de l'union de l'infini et du fini, de Dieu et de l'homme (comp. supra, F. D. Maurice); par le problème posé par Schleiermacher et Ritschl, dont divers courants, finalement, reflètent l'influence[65], et qui se résument dans celui des rapports entre le Christ du dogme et le Christ de l'histoire; par le développement de la science des religions, qui posait le problème de la valeur absolue et universelle du christianisme. L'intensité du travail exégétique elle-même ne pouvait que ramener à la considération du Christ, avec tous les problèmes concernant le Christ de saint Paul, celui des Synoptiques, celui de saint Jean... Enfin, les théologiens anglais, à la différence des théologiens catholiques du Continent, éprouvaient le besoin d'aborder le mystère du Christ du point de vue ou à la lumière, non tant de la métaphysique, que de la psychologie et de l'éthique. De cet ensemble de préoccupations naissaient des problèmes auxquels Gore, dans *Lux mundi*, tentait d'apporter une réponse. D'une façon générale, *Lux mundi* était comme le manifeste d'hommes attachés à la substance traditionnelle du christianisme, mais soucieux de lui donner une forme nouvelle, tenant compte des requêtes et des problèmes posés par les modernes. Héritier des Tractariens, Liddon, sur la fin de sa vie, voyait là une capitulation devant le rationalisme. On ne peut toutefois pas classer Gore parmi les modernistes! Pourtant on peut dire qu'avec lui, l'Anglo-Catholicisme se donnait comme une section libérale. En christologie, plus spécialement, il acceptait, sous une forme modérée, l'idée de « kénose » déjà largement mise en œuvre par les Luthériens du Continent, reprise récemment par le pasteur neuchâtelois Frédéric Godet, et dont quelques théologiens anglais avaient déjà fait usage[66].

Il s'agit, on le sait, d'admettre, dans le Christ, une diminution ou un effacement des prérogatives de sa divinité, en particulier au point de vue de sa connaissance. Aux dépens sans doute, de la christologie traditionnelle, celle de Chalcédoine, on voyait là un moyen modéré permettant de rétablir

65. Sur le ritschlianisme dans la pensée théologique anglaise, voir A. E. Garvie, *The Ritschlian Theology, Critical and Constructive*, Édimbourg, 1899; autres études de J. Orr, de H. M. Scott; J. M. Thompson, *Through Facts to Faith*, 1912; J. St. Lawton (cité n. 67), ch. VII, pp. 189 s.

66. La théorie kénotique s'introduit en Angleterre par les *Biblical Studies* de Fr. Godet, 1875, et l'exposé de ses développements dans le luthéranisme continental (A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ*, 1881). On la trouve chez J. B. Heard, *Old and New Theology*, 1884; A. M. Fairbairn, *The Place of Christ in Modern Theology*, 1893; Ch. Gore (*op. cit., supra*, n. 64); J. Macpherson, *Christian Dogmatics*, 1898; P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*, 1909; H. R. Mackintosch, *The Person of Jesus Christ*, 1912.

Voir F. J. Hall, *The Kenotic Theory*, New-York, 1898; J. St. Lawton (*op. cit.*, n. 67), ch. V, pp. 111 s.; Elliott-Binns, *English Thought*, pp. 241 s.; P. Henry, art. *Kénose*, dans *Dict. de la Bible. Supplément*, t. V, col. 7[illegible]; col. 1[illegible]0 s. sur Gore et quelques autres anglicans); B. Leeming, art. cité n. suiv., pp. 705 s.

un accord entre la dogmatique et la science (Bible, psychologie).

La christologie est certainement le domaine de beaucoup le plus exploré par la pensée religieuse anglaise dans le dernier tiers du XIXe siècle et le premier du XXe[67]. Les grandes tendances que nous connaissons s'y retrouvent : la tendance « catholique » s'intéresse plus à l'Incarnation qu'à la Rédemption, à la christologie plus qu'à la sotériologie (le *Christus consummator* de Westcott en est assez représentatif); les « Evangelicals », de leur côté, qui, à l'époque où nous sommes, s'adonnent davantage au travail théologique et fondent des Collèges dans les grands centres universitaires[68], s'intéressent davantage à la Rédemption, à l' « Atonement »[69]. Mais cette époque est aussi celle où se proposent, en grand nombre, des interprétations ou des réinterprétations libérales du fait du Christ. Tantôt y dominent les problèmes exégétiques (celui de la conscience messianique de Jésus), tantôt une philosophie religieuse : la « Nouvelle théologie », qui est, en fait, comme le remarque J. St. Lawton (p. 224), une nouvelle christologie, reflète une inspiration immanentiste : Jésus y est interprété comme la suprême manifestation de la présence de Dieu dans le monde[70].

On a beaucoup parlé, chez nous, du virus moderniste travaillant la théologie anglicane. Il s'est parfois manifesté dans toute sa virulence et, pourrait-on dire, son ingénuité ou son

67. Voir J. M. Creed, *The Divinity of Jesus Christ. A Study in the History of Christian Doctrine since Kant*, Cambridge, 1938 (montre comment la problématique et les tendances libérales ont été introduites, au XIXe siècle, par une nouvelle notion de Révélation et par les essais de Schleiermacher, Hegel, Ritschl ; W. Vollrath, *Theologie der Gegenwart in Grossbritannien*, Gütersloh, 1928, pp. 259-264; J. St. Lawton, *Conflict in Christology. A Study of British and American Christology from 1889-1914*, Londres, 1947; J. M. Creed, *Recent Tendencies in English Christology*, dans *Mysterium Christi*, ed. by Ad. Deissmann et G. K. A. Bell, Londres, 1929, pp. 121-140 (éd. allemande, pp. 149-175); V. Arsenew, *Incarnation-Theology in Modern Anglicanism*, dans *We beheld His Glory*, Londres, 1937, pp. 142 s. Voir, d'un point de vue catholique, B. Leeming, *Reflections on English Christology*, dans *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte u. Gegenwart*, hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht, t. III, Würzbourg, 1954, pp. 695-718.

68. Fondation du *College of Divinity* à Londres, 1861, de *Wycliffe Hall* à Oxford, 1877, de *Ridley Hall* à Cambridge, 1881. Création d'une revue, *The Churchman*, en 1879, avec, comme base : « Our Churchmanship is that set forth in the Prayer Book and Articles, and interpreted in the light of the Reformation Settlement. »

69. Cf. Vollrath, *op. cit.*, p. 272. Ouvrages représentatifs : V. F. Storr, *Problem of the Cross*, Londres, 1919; H. Maynard Smith, *Atonement*, 1925. Voir H. Rashdall, *The Idea of Atonement in Christian Theology*, 1925; J. H. Hughes, *The Atonement : Modern Theories of the Doctrine*, Londres, 1919; H. R. Mackintosch, *The Christian Experience of Forgiveness*, Londres, 1927.

70. Manifestes : R. J. Campbell, *The New Theology*, 1907 (retiré du commerce par l'auteur en 1915); Ed. Caird, *The Evolution of Religion*, Gifford Lectures, 1890-1892.

simplisme : cas célèbre du Dr Barnes, évêque de Birmingham en 1924, qui, tant de fois, a prononcé ou publié des déclarations niant certaines vérités chrétiennes essentielles[71]. Mais les frontières du modernisme sont indécises : entre celui du Dr Barnes et un essai tel que *Foundations*, volume collectif publié par B. H. Streeter en 1912, visant à accorder tradition et libéralisme, il y a place pour beaucoup de nuances, et aussi pour beaucoup de noms. Citons-en seulement quelques-uns : H. Rashdall, R. D. Richardson, J. F. Bethune Baker, protagoniste, en christologie, d'une sorte de néo-nestorianisme, W. R. Inge, célèbre Doyen de Saint-Paul de Londres, philosophe de la religion et historien du mysticisme[72]... La tendance latitudinaire ou libérale, qu'on appellerait plus volontiers, à notre époque, moderniste, a, depuis 1898, son cadre, la *Churchmen's Union for the Advancement of Liberal Religious Thought*, et, depuis 1911, son organe, *The Modern Churchman*, qui a remplacé alors *The Liberal Churchman* (1908 et suiv.). Les traits caractéristiques de cette tendance sont les mêmes que ceux du modernisme catholique : immanence, évolution, appel à l'expérience, interprétation morale et « spirituelle » des formules traditionnelles, dont on garde ainsi la lettre, mais non réellement le sens...

### Vitalité persistante du courant traditionnel[73]

On pourrait la suivre en différents domaines : exégèse, liturgie et sacrements, doctrine proprement dite. On ne la trouverait pas seulement en Grande-Bretagne, mais dans d'autres parties de la Communion anglicane (*Dogmatic Theology* de F. J. Hall, New-York, 10 vol.). Un Darwell Stone, un T. A. Lacey, méritent d'être cités parmi les défenseurs contemporains des « *Church Principles* », et on a toujours profit à lire leurs écrits, même s'ils ne sont pas entièrement satisfaisants.

Voir Ch. Gore, cité *supra*, p. 64; P. T. Forsyth, *Immanence and Incarnation*, dans C. H. Vine, *The Old Faith and the New Theology*, 1907; J. St. Lawton, *op. cit.*, ch. VIII, pp. 223 s.

71. Finalement, son livre *The Rise of Christianity* a été désavoué par les archevêques d'York et de Cantorbéry, octobre 1947.

72. *Foundations* avait été vivement critiqué par R. A. Knox, *Some Loose Stones*, 1913 (qui, depuis, est entré dans l'Église catholique, septembre 1917, dont il est l'un des plus brillants écrivains en Angleterre).

Citons, de R. D. Richardson, *The Conflict of Ideals in the Church of England* et *The Gospel of Modernism*. — De J. F. Bethune-Baker, *An Introd. to the Early History of Christian Doctrine*, 1903 (rééd. 1951); *The Way of Modernism and Other Essays*, 1927; *Union and Truth in the Church of England*, Cambridge, 1934; *The Faith of the Apostles' Creed*, 1918. — De W. R. Inge, *Personal Idealism and Mysticism*, 1907; *Faith and Psychology*, 1909; etc.

Voir S. Frauchiger, *Der Englische Modernismus in seinen neuzeitlichen Auswirkungen nach den Werken von Dean Inge*, Zurich, 1937; P. Charles, *Le Modernisme anglican*, dans *Nouv. Revue théolog.*, janvier 1934, pp. 1-14.

73. Voir W. L. Knox, *The Catholic Movement in the Church of England*, Londres, 1923.

∴

Le corps chrétien pratiquement sans magistère hiérarchique qu'est la *Church of England* comporte une variété de nuances que les catégories et les étiquettes risquent de trahir. On aime, en Angleterre, que les personnalités s'expriment librement, et l'on porte un véritable intérêt à l'originalité de chacune. L'Eglise anglicane est, pour cela, un cadre vraiment idéal. Rien de plus significatif, à cet égard, que le Rapport, publié en 1938, d'une Commission nommée par les archevêques de Cantorbéry et d'York en 1922 pour leur rendre compte de la situation doctrinale. On ne parlait pas de Doctrine *de* l'Eglise d'Angleterre, mais de Doctrine tenue (de fait) *dans* l'Eglise anglicane : *Doctrine in the Church of England* (Londres, S.P.C.K.). Certes, il y avait beaucoup de positif, comme des théologiens catholiques se plaisaient à le relever[74]; mais aussi beaucoup de vague, de formules insuffisamment nettes. C'était presque fatal dans un document visant, en somme, à énoncer le plus petit commun dénominateur des différentes écoles de pensée que l'Eglise anglicane abrite dans son sein... L'esprit dominant s'apparentait à celui, si profondément humain, du Dr William Temple, qui avait, comme évêque de Manchester, présidé la Commission, avant de devenir archevêque d'York : ouverture, voire sympathie chaleureuse, tout à la fois, au passé traditionnel de l'Eglise, et aux requêtes actuelles, tant de la recherche scientifique, que de la conscience et de la vie sociale...

La variété indéfinie des nuances se laisse encore moins définir à mesure qu'on entre dans la période contemporaine, parce que le temps n'a pas encore opéré sa fonction d'oubli, de tassement, d'accentuation des reliefs et des éclairages. Au surplus, les guides manquent à mesure qu'on avance avec l'actualité[75]. C'est pourquoi, renonçant à des principes de classement meilleurs, et plus encore à la prétention d'être, même approximativement, complet, nous nous contenterons, pour finir ce rapide historique, de signaler quelques chapitres *nouveaux* ouverts au travail théologique, en laissant de côté des zones simplement annexes ou connexes, comme par exemple la philosophie religieuse.

1° *Question du Ministry et des Ordres.* Les théologiens

74. Voir, par exemple, Henry Saint-John, *État actuel de la doctrine dans l'Eglise anglicane*, dans *Vie Intellectuelle*, 10 mars 1939, pp. 177-188.

75. Outre J. M. Mozley cité *supra*, n. 64, et Vollrath cité n. 67, voir : R. Lloyd, *The Church of England in the XXth Century*, 2 vol., Londres, 1946 et 1950; E. E. Aubrey, *Present Theological Tendencies*, New-York, 1936; W. M. Horton, *Contemporary English Theology. An American Interpretation*, New-York, 1936, et les Chroniques des revues : *Revue des Sciences philos. et théol.* (Paris, Vrin), *Revue des Sciences religieuses* (Strasbourg), etc.

anglicans de l'époque classique avaient disserté ou controversé sur l'épiscopat (cf. *supra*, n. 14). Les soixante dernières années ont vu reprendre la question dans le cadre et avec les ressources de l'histoire des origines chrétiennes On peut commencer la liste des publications sur ce sujet avec les *Bampton Lectures* de 1880 d'Ed. Hatch, professeur d'Histoire ecclésiastique à Oxford (*Lect. on the Organization of the Early Church*), puis, du même, *The Growth of Church Institutions* (Londres, 1887). Avant même la publication de la *Didachè* (1883), Hatch prônait l'idée d'un ministère charismatique, en même temps qu'il suivait son idée d'une influence des formes païennes sur les institutions chrétiennes. Si *Ministerial Priesthood* d'E. C. Moberly (Londres, 1897) était surtout théologique — très intéressant, d'ailleurs —, une reprise du problème dans son ensemble a fondé la doctrine d'un sacerdoce hiérarchique, émanant de l'autorité apostolique, et non de la communauté elle-même, sur une sérieuse base historique et critique. Il faut citer ici au moins Ch. Gore. *The Church and the Ministry*, 1886, nouvelle édition en 1919, puis en 1936; *Orders and Unity*, 1909; puis les *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, edited by H. B. Swete, 1918; deuxième édition 1921, avec une importante étude de C. H. Turner sur la succession apostolique (du même Turner, posthume, *Catholic and Apostolic. Collected Papers*, édition by H. N. Bate, 1931). En 1926 paraissait, dans le même sens traditionnel, un de ces volumes collectifs par lesquels se rythme la vie intellectuelle de l'Eglise anglicane, *Essays Catholic and Critical*, edited by E. G. Selwyn. Puis, en 1946 un autre, plus retentissant encore, *Apostolic Ministry. Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*, edited by K. E. Kirk. Cet ouvrage, très remarquable (en particulier pour la section concernant l'Eglise primitive, rédigée, de façon très brillante, par Dom Gregory Dix), déclencha toute une controverse où s'opposèrent, une fois de plus, le principe catholique d'un sacerdoce n'émanant pas de la congrégation des fidèles mais de l'autorité apostolique et de l'institution du Seigneur, et le principe protestant, exactement opposé.

2° *Réunion, Œcuménisme, Notion d'Eglise.* Nul corps chrétien ne se préoccupe de réunion autant que l'Anglicanisme. Il n'y a guère d'année où ne paraisse une demi-douzaine de livres consacrés à cette question; à certains moments où elle est d'une plus grande actualité, c'est douze ou quinze qu'il faudrait dire[76] C'est que le problème est urgent pour lui. Il est inscrit, en quelque sorte, dans la structure même de la *Church of England*, réformée sans être vraiment protestante, et demeurée « catho-

76. Voir H. R. T. Brandreth, *Unity and Reunion. A Bibliography*, Londres, 1945. Puis les sections bibliographiques d'*Irénikon*, *Vers l'Unité chrétienne*, *Istina*...

lique » d'inspiration et de désir, sur plus d'un point important, sans être ni romaine ou papiste, ni scolastique... L'Anglicanisme a joué, de fait, un rôle extrêmement important dans la naissance et les trois premières décades du Mouvement œcuménique, en particulier dans la ligne *Faith and Order*, dont on peut dire qu'elle reflète, dans sa problématique et sa méthode elles-mêmes, le tempérament de l'Anglicanisme : ne s'agissait-il pas d'élargir l'agrément des Communions chrétiennes dans un sens « Catholic », de les amener à l'Intercommunion, puis à la « Full Communion » ?

Les efforts unioniques de l'Anglicanisme sont orientés vers sa gauche protestante et vers sa droite catholique. Il semble qu'actuellement on pense surtout aux Nonconformistes et que l'idée d'une réunion avec Rome ne vive plus guère que dans un petit nombre d'esprits. Dans le Royaume-Uni lui-même, des conversations se poursuivent entre Anglicans et Nonconformistes. Mais les jeunes Eglises des pays de mission, pour lesquelles l'unité est plus vitale encore, et que les vieilles querelles intéressent peu, poussent activement à des fusions immédiates : après Kikuyu en 1913, il y a eu le *South India Scheme* et l'union de 1947, sur laquelle le P. L. Bouyer a publié, ici même (1955, pp. 215-237), un article auquel je souscris, pour ma part.

Tout cela a suscité, dans l'Anglicanisme, un certain nombre d'études. Pratiquement, tous les ouvrages traitant d'ecclésiologie ont, expressément ou secrètement, une référence œcuménique. Il y aurait un beau sujet de « thèse » : suivre le mouvement des idées ecclésiologiques, sous l'instigation du Dialogue œcuménique, depuis la Grande Guerre. Mais, quoi qu'en disent et pensent les Anglicans, il n'est pas sûr que leur situation de *via media* soit la meilleure des conditions. Ils nous semblent souvent balancer entre d'authentiques principes catholiques, dont ils ne suivent pas la logique jusqu'au bout, et des points de vue protestants ou humanistes auxquels ils ne peuvent renoncer...

3° *Anthropologie et Ordre social chrétien.* M. B. Reckitt a publié, en 1947, un livre intitulé *From Maurice to Temple. A Centenary of the Social Movement in the Ch. of E.* C'est une histoire du mouvement social chrétien anglican depuis F.-D. Maurice, dont nous avons parlé plus haut, jusqu'à William Temple, archevêque d'York, puis de Cantorbéry († 1944), un homme dont la riche personnalité humaine et chrétienne a marqué l'action anglicane et l'activité du Mouvement œcuménique d'une façon extrêmement forte[77]. Assez dans la ligne de Maurice, en

77. Voir F. A. Iremonger, *William Temple, Archbishop of Canterbury. His Life and Letters*, Londres, 1948; *William Temple's Teaching*, ed. by A. E. Baker. Citons, parmi les nombreux ouvrages de W. Temple : *Mens creatrix*, 1917; *Christus veritas*, 1924; *Christianity and Social Order*; *Citizen and Churchman*, 1917 (sur rapports Eglise-État); *Nature, Man and God* (rééd. 1951).

somme, William Temple représentait ce qu'on pourrait appeler un Anglo-Catholicisme de gauche... Encore un sujet de « thèse » : Un siècle de théologie anglicane sur les problèmes de l'Homme et de l'Ordre social...

4° Nous évoquerons enfin l'effort contemporain en matière de *Pastorale liturgique*. On sait ce que les Scholars anglais (souvent anglicans) ont apporté à la science liturgique. Il y a lieu de noter ici un effort théologique, bien souvent parallèle à celui qui se poursuit chez nous, pour faire le joint entre cette science liturgique et les applications pastorales. Le grand livre de Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy* (Westminster, 1945) est un ouvrage scientifique, mais gros de conséquences pratiques pour la vie cultuelle de l'Eglise. Ces conséquences sont tirées dans le volume collectif *The Parish Communion* publié en 1937 sous la direction du P. Gabriel Hebert (qui l'a complété par son propre *Liturgy and Society*, rééd. 1951). Citons encore deux autres ouvrages collectifs, antérieurs à celui-là : *Confirmation, or the Laying on of Hands. Historical, Doctrinal and Practical*. Deux volumes, Londres, 1926-1927 (la question de la confirmation, ou plutôt des rapports entre baptême et confirmation a été discutée, en plusieurs articles ou brochures, après la guerre 1939-1945[78]) et *Liturgy and Worship. A Companion to the Prayers books of the Anglican Communion*, edited by W. K. L. Clarke and Ch. Harris. Londres, 1932.

fr. Y.-M.-J. CONGAR.

78. P. Th. CAMELOT, *Sur la théologie de la Confirmation* (*Rev. des Sciences philos. théol.*, 38 (1954), pp. 637-657), sans faire la chronique de ce débat, en donne, pour une bonne part, la documentation.

# DOCUMENT

## L'ORGANISATION INTERNE DANS L'ÉGLISE ANGLICANE

*A l'appui et en complément de l'étude qui précède, nous donnons ici la traduction de quelques pages consacrées par le Bishop* G.K.A. Bell, *évêque de Chichester, à la description de l'organisation interne de l'Église anglicane. Ces pages sont extraites de* The English Church, *ouvrage publié dans la collection* Britain in Pictures, *par W. Collins, à Londres en 1942 (pp. 32-43); les sous-titres sont dans le texte original. La date de la publication en explique quelques allusions. On sait que William Temple est mort en 1944 et a été remplacé sur le siège de Cantorbéry par le Dr G. Fischer. Nous remercions le Bishop Bell et les éditeurs de l'obligeance avec laquelle ils nous ont autorisés à reproduire ces pages. Dépourvues de tout caractère technique, l'intérêt de celles-ci est de faire connaître la vie et la structure concrètes de l'Église d'Angleterre : structure héritée, pour une part, du moyen âge. On notera comment, tout en évitant un système presbytérien, l'Église anglicane a su faire une place aux laïcs dans la vie et les institutions de l'Église. On notera aussi à quel point elle est mêlée à la vie nationale et comme impliquée dans la structure politique du pays.*

### L'archevêque de Cantorbéry, Primat de toute l'Angleterre

Le nouvel archevêque de Cantorbéry, William Temple, succède à Cosmo Gordon Lang comme quatre-vingt-dix-neuvième archevêque depuis saint Augustin de Cantorbéry. L'Église anglicane compte, en Angleterre, deux provinces qui se partagent quarante-trois diocèses, les dix-neuf du Sud relevant de Cantorbéry, les quatorze du Nord, d'York. Aux termes d'un accord qui, en 1353, mit fin à une longue controverse touchant la prééminence, l'archevêque de Cantorbéry est appelé Primat de toute l'Angleterre, et celui d'York, Primat d'Angleterre.

L'archevêque de Cantorbéry est évêque de son propre diocèse et, de plus, exerce une autorité de métropolitain sur les évêques de sa Province. Il est aussi, car le coefficient humain personnel ne doit pas être oublié, le conseiller avisé des évêques, qui cherchent tout naturellement auprès de lui encouragement et directives. Il est le président de la Convocation du Sud et de l'Assemblée nationale de l'Église d'Angleterre. C'est l'archevêque de Cantorbéry qui joue généralement le rôle de porte-parole de l'Église anglicane, soit seul, soit en liaison avec l'archevêque d'York. Comme membre de la Chambre des Lords, il exprime la pensée de l'Église au Parlement : l'archevêque Lang et son prédécesseur, Randall Davidson, sont fréquemment intervenus, soit au Parlement, soit ailleurs, et avec une grande efficacité, dans les questions sociales et internationales. L'appel lancé par l'archevêque Davidson au nom des Églises lors de la grève générale de 1926 fut un remarquable exemple d'action indépendante. On attend aussi généralement de l'archevêque qu'il exprime la pensée de la conscience chrétienne dans les grandes occasions intéressant toute la nation.

Seul l'archevêque de Cantorbéry est qualifié pour couronner le Souverain, et son rôle, en cette occasion, illustre au mieux la place qu'il occupe dans la vie nationale comme chef et représentant de la religion chrétienne. Cette cérémonie n'est pas seulement un spectacle magnifique, c'est un rappel de l'empire du Christ sur les royaumes terrestres. Voici, en effet, les paroles que prononce l'archevêque, lorsqu'il remet au roi le globe :

> En voyant ce globe surmonté de la croix, vous vous souviendrez que le monde entier est soumis au pouvoir et à l'empire du Christ, notre Rédempteur.

C'est la consécration la plus solennelle et la plus expresse de l'État à la Religion, que nous puissions concevoir.

L'influence de l'archevêque de Cantorbéry dans la vie et les différentes activités de la Nation apparaît encore d'autres manières significatives. Il est l'un des principaux directeurs du British Museum, et préside régulièrement la Commission directrice. Il est visiteur de trois Collèges d'Oxford, de King's College à Londres, de St. Augustine's College à Cantorbéry et de deux Public Schools; il préside nombre de sociétés religieuses importantes. Il est parfois appelé à jouer le rôle de juge. Et comme il est en dehors des partis en politique, certaines des plus hautes autorités du pays recherchent souvent ses avis sur toutes sortes de questions d'intérêt public.

Son influence déborde largement les Iles britanniques. Il est le chef reconnu de la Communion anglicane, et l'on sollicite fréquemment son conseil à ce titre. Mais si ses rapports avec les évêques et diocèses d'autres Provinces sont réels, effectifs et utiles, ils n'ont pas le caractère de rapports hiérarchiques définis. Le pape Urbain II avait appelé son prédécesseur Anselme *papa alterius orbis*, le pape d'une autre sphère du monde. Ainsi l'archevêque de Cantorbéry, tant par sa position historique que par la grande place qu'il occupe dans le christianisme anglo-saxon, est considéré par les autres Églises, à l'étranger, comme l'un des principaux

sinon le principal chef ecclésiastique du christianisme non romain. Aussi reçoit-il continuellement des communications des autres Églises, en particulier de l'Église orthodoxe grecque et des autres Églises orientales.

## Les évêques diocésains

L'Église d'Angleterre comprend quarante-trois diocèses, chaque diocèse comptant un nombre variable de paroisses ,allant de vingt-sept, à Sodor et Man, jusqu'à six cent vingt-neuf, par exemple, à Oxford. L'évêque a la charge spirituelle de l'ensemble de son diocèse. Il ordonne des diacres et des prêtres. Il autorise l'exercice des fonctions de desservant (*curate*) et chapelain ou prédicateur. Il investit les clercs de leurs bénéfices et veille sur le clergé et les fidèles comme un père en Dieu. L'évêque détient le privilège de nommer à un grand nombre de bénéfices dans son diocèse, parfois aussi à des canonicats de la cathédrale, outre les archidiaconeries. Il a toujours un chancelier, habituellement un laïc, qui est juge à la Curie épiscopale, distribue les pouvoirs et conseille l'évêque dans certaines questions juridiques. De plus ,il a un notaire (*Registrer*) qui tient ses registres et, généralement, est son secrétaire officiel. Il préside une conférence diocésaine qui comprend des représentants du clergé et des fidèles, et il peut convoquer son clergé en synode. Dans les grands diocèses, il est assisté par un ou plusieurs évêques auxiliaires (*Suffragans*[1]), dans tous les diocèses par des archidiacres qui ont chacun leur district, et par des doyens ruraux ayant une circonscription plus petite.

Les évêques diocésains, dans l'Église d'Angleterre, sont nommés par la Couronne, le premier ministre soumettant un seul nom à l'approbation du roi. A l'époque actuelle, le premier ministre consulte ordinairement l'archevêque de la Province intéressée, et l'on ne cite aucun cas, dans un passé récent, où il aurait nommé un prêtre sur le nom duquel l'archevêque aurait à formuler de sérieuses objections .En dernier ressort, l'archevêque pourrait refuser de consacrer un candidat réellement indésirable, et, s'il était nécessaire, il pourrait démissionner. Mais quel premier ministre envisagerait d'engager une crise de cette gravité ? Un *congé d'élire* [on a gardé cette expression française] est alors envoyé par la Couronne au doyen et au Chapitre de la cathédrale, avec des *Letters Missive* contenant le nom de l'évêque proposé pour l'élection. Au reçu de ces documents, le chapitre cathédral s'assemble pour l'élection. On peut à peine parler de libre élection. Pourtant, par le fait qu'il procède à une élection, le Chapitre réserve, dans un cas extrême, un droit de refuser d'élire. Bien que la couronne puisse maintenir sa nomination en publiant des lettres patentes, un tel fait provoquerait certainement une crise sérieuse. Après

1. Dans l'Église anglicane, le *Suffragan Bishop* n'est pas ce que nous appelons « évêque suffragant », c'est-à-dire ayant simplement rang d'évêque, par rapport à l'archevêque de la Province métropolitaine à laquelle il appartient, mais l'évêque auxiliaire. Cependant, il ne reçoit pas, comme chez nous, un titre *in partibus*, mais, à l'intérieur du diocèse, un titre qui répond à peu près à un archidiaconé de chez nous (*Note du trad.*).

l'élection, le roi envoie à l'archevêque de la Province un mandat pour la confirmation de l'évêque élu. Celui-ci est alors consacré par l'archevêque et d'autres évêques. Il doit, dans la suite, faire son hommage au roi en personne. S'il s'agit d'évêques auxiliaires, l'évêque titulaire intéressé communique à l'archevêque de la Province le nom de deux candidats, dont le premier est presque infailliblement accepté par la Couronne.

Tous les évêques titulaires sont membres des deux Chambres hautes de la Convocation, chacun dans sa Province. Ensemble, ils constituent la Chambre des évêques dans la Church Assembly. C'est le devoir des évêques comme membres du Corps épiscopal, de maintenir la foi contre l'erreur et le schisme. C'est à l'évêque dans son propre diocèse que le clergé fait le serment d'obéissance canonique. Les évêques exercent leur autorité spirituelle collectivement en synode, et individuellement, chacun dans son propre diocèse.

Les deux archevêques, les évêques de Londres, Durham et Winchester, et vingt et un autres évêques titulaires, par ordre d'ancienneté, sont membres de la Chambre des Lords.

## Le curé dans sa paroisse

Il y a plus de treize mille paroisses en Angleterre. Chacune a son église paroissiale. A la campagne, l'église est le plus souvent au centre du village ou du bourg. Les vieilles églises saxonnes ou normandes, ou d'époques plus rapprochées de nous, entourées de leur cimetière, avec leur tour ou leur clocher, avec leurs belles pierres portant la marque et le souvenir des siècles, représentent infiniment plus qu'ils ne pensent pour ceux qui passent leur vie au village ou qui l'ont quitté pour d'autres régions du Royaume ou de l'Empire.

Chaque paroisse a son curé. Il est obligé d'avoir son foyer dans la paroisse, alors que tant d'autres ne l'y ont pas, et d'être à la disposition de tout paroissien désireux d'utiliser ses services. Il a, comme aucun autre ministre du culte, le privilège de visiter tous les foyers. Et, comme il est curé de l'Église d'Angleterre, ses devoirs et obligations s'étendent à l'ensemble de la paroisse, qu'on ait ou non souci de la religion, qu'on appartienne ou non à une congrégation. L'Angleterre doit plus qu'elle ne croit à des générations successives de clergé paroissial dévoué. Ces prêtres n'ont pas seulement donné, eux et leur femme, à leur petit peuple, un exemple de service désintéressé; leur foyer a fourni à la Nation, dans tous les domaines, un nombre incalculable de ses meilleurs serviteurs.

Chaucer a parlé du « pauvre curé de la ville » dans le Prologue de ses *Canterbury Tales* :

> Le bel exemple qu'il donna à son troupeau :
> que d'abord il agit, qu'ensuite il enseigna...
> La doctrine du Christ et de ses douze apôtres,
> il l'enseigna, mais d'abord la suivit lui-même...

Si le curé de nos jours veut jouer son vrai rôle dans la vie de la paroisse, il doit suivre la même voie. Il doit être en contact avec le tra-

vail de ses paroissiens, s'y intéresser, ainsi qu'aux conditions dans lesquelles il se fait. Il lui serait impossible d'être vraiment le ministre des âmes s'il était totalement étranger aux corps et aux intelligences. Il enseigne la foi chrétienne, il soutient la vie spirituelle, il visite ses ouailles, dirige le culte, est ministre de la parole et des sacrements du Christ. Mais il remplit ces fonctions au sein d'une communauté d'hommes et de femmes dont il doit partager la vie, prenant souci de leur état physique et moral. Il doit être, dans la mesure de ses forces, la conscience de la communauté, protéger les plus pauvres, collaborer au besoin à l'amélioration des conditions de logement et à tout ce qui peut favoriser une vraie vie de communauté. De plus, hommes et femmes ont besoin « d'un Évangile pour en vivre, d'un homme qui éveille leur esprit, élargisse leur horizon, cultive en eux le caractère, soit un suscitateur de vie », qui leur fasse entendre, enfin, l'appel de la beauté dans la nature et dans l'art. A tous ces égards, un curé qui serait vraiment un homme de Dieu peut apporter beaucoup. De fait, c'est étonnant tout ce qu'un curé peut faire pour la communauté s'il possède en lui l'Esprit. Au travail ou à l'église, à l'école ou sur le terrain de jeu, au service de la jeunesse ou au Conseil paroissial, dans son témoignage social et, dans des jours comme ceux que nous vivons, au coude à coude avec ses voisins dans les abris, accomplissant sa part de service civique, consolant les foyers d'où les hommes sont partis, un curé digne de ce nom, travaillant en équipe, a une mission et connaît un bonheur que rien n'égale.

Le curé est nommé à son bénéfice par un patron qui peut être la Couronne, l'évêque ou le châtelain, ou presque n'importe quel clerc ou laïc, ou quelque Comité de direction. Il est investi de son bénéfice par l'évêque. Une fois investi, il ne peut normalement être muté contre son gré. C'est ce qu'on appelle le franc-alleu, l'inamovibilité (*Freehold*) du curé. Quand la paroisse est grande, elle a de plus des vicaires ou desservants (*Curates*) qui n'ont pas le franc-alleu. Le curé porte le nom de recteur quand il reçoit tous les droits et dotations attachés originairement à son bénéfice; il est appelé ministre (*vicar*) quand il en reçoit seulement une part, la plus grande partie en ayant été retenue par les propriétaires qui ont pris la succession du monastère ou de l'institution pour le compte de qui il aurait, dans l'état primitif des choses, rempli la charge de délégué ou de desservant. Les ressources du clergé viennent, pour partie, des dotations anciennement faites à l'Église, pour partie des offrandes volontaires des fidèles. Le clergé paroissial, tout comme les évêques et les autres membres du clergé (à l'exception des aumôniers militaires ou d'autres aumôniers nommés par le gouvernement ou par quelque autre autorité publique), vit intégralement sur les fonds de l'Église.

Dans toute église paroissiale, il y a normalement deux gardiens (laïcs) et un Conseil paroissial que le desservant préside et dont les gardiens sont membres d'office. Il est formé de laïcs, hommes et femmes, admis à la communion, et qui sont élus par l'ensemble de la paroisse. Le Conseil paroissial a dans ses attributions de s'occuper de la fabrique et d'assister le titulaire dans son travail, ce titulaire ayant seul, devant l'évêque, la responsabilité d'accomplir le service religieux conformément au Livre de la Prière commune (*Book of Common Prayer*).

L'Église était primitivement, en Angleterre, une Église rurale. La campagne a un grand rôle à jouer dans le renouveau de la vie nationale après cette guerre, et les paroisses rurales devront prendre leur part de l'œuvre commune. L'école du village a aussi son rôle à jouer. Tout repose sur la collaboration du curé et de l'instituteur. La mission de l'église paroissiale est d'être le lieu où toute la vie de la communauté — foyer, école, ferme, tissage, marché — est consacrée à Dieu.

## La cathédrale

L'église cathédrale est celle où se dresse le trône (*cathedra*) de l'évêque. La plupart des cathédrales anglaises sont anciennes, mais il en existe un bon nombre de modernes, quelques-unes toutes récentes comme celle de Liverpool, d'autres qui sont des églises paroissiales devenues cathédrales par suite de la création de nouveaux diocèses.

La vieille cathédrale anglaise, avec ses cloîtres, son enclos, sa bibliothèque, son palais épiscopal, sa maison du doyen, ses logis pour les chanoines et les chapelains (*Minor Canons*), et d'autres édifices encore, donne à l'Église anglicane un de ses traits les plus caractéristiques. C'est une belle chose, qu'elle soit de style normand, ou gothique, ou perpendiculaire, ou orné, ou faite d'un mélange de tous ces styles, souvent riche en chefs-d'œuvre de sculpture et de peinture, et en belles verrières. Elle est confiée aux soins d'un collège de clercs, formé du doyen et du Chapitre, avec des chanoines résidents ou non résidents. Le doyen et les chanoines résidents vivent à l'ombre de la cathédrale et ils y ont la charge d'un service quotidien comportant un service de communion, la prière du matin et celle du soir, généralement chantée. Ils représentent dans l'histoire une tradition de science et de piété, de culture et de dévotion qui est d'une grande valeur pour la vie de l'Église. Les cathédrales sont renommées pour leur musique, leurs orgues et leurs chœurs. Pour leurs écoles aussi. Toute l'histoire d'Angleterre s'y retrouve comme nulle part ailleurs, dans les tombeaux, les médaillons, les monuments d'hommes d'État, de théologiens, de grands soldats, d'artistes et d'écrivains. Ces derniers temps, les cathédrales ont encore mieux affirmé leur rôle d'église-mère du diocèse, en devenant le centre de congrès diocésains, de festivals de toute sorte, même parfois de musique et d'art dramatique. Nous assistons à une sorte de renouveau, dans lequel les Amis de telle ou telle cathédrale ont eu leur part, et l'on peut penser que nos vieilles cathédrales ont un grand rôle à jouer dans la vie spirituelle de la Nation.

## La convocation

Elle n'est pas seulement la plus ancienne assemblée de clercs en Angleterre : elle est plus ancienne que le Parlement lui-même. Chaque Province a sa *Convocation*, où les évêques titulaires siègent à la *Chambre*

*haute*, et le clergé, en la personne de ses représentants, à la *Chambre basse*. L'archevêque de Cantorbéry préside la Convocation de Cantorbéry, l'archevêque d'York, celle d'York. La Chambre basse a toujours son *Prolocutor* ou orateur. Elle est composée des doyens (ou autres membres du Chapitre cathédral), de deux archidiacres par diocèse et de procureurs (*Proctors*) du clergé, élus par celui-ci dans chaque diocèse, proportionnellement à son nombre. La Chambre basse de Cantorbéry comprend aussi des représentants des Facultés de théologie des Universités. La Convocation se réunit généralement deux ou trois fois par an, pendant les sessions du Parlement. On en élit toujours une nouvelle en même temps qu'un nouveau Parlement.

La Convocation est le corps régulateur (*governing*) du clergé de l'Église d'Angleterre. Elle est convoquée par une ordonnance royale adressée à l'archevêque. Elle procède surtout par *Résolutions* et *Rapports* ou, quand il faut faire œuvre législative, par *Canons*. Pour cela, le roi publie des *Letters of Business* requérant la Convocation de prendre tels ou tels points en considération. Le dernier cas de ce genre s'est présenté quand le roi requit la Convocation d'examiner la question d'une revision du *Prayer Book*. Quand les résolutions touchent des questions de doctrine, de culte ou de discipline, la Chambre haute peut demander l'assentiment de la Chambre basse. Quand cet assentiment est donné, la résolution devient un *Acte*, une loi de la Convocation, qui réclame, de la part du clergé dans son ensemble, une obéissance loyale. La procédure par Canons est plus complexe, mais quand un Canon est arrêté et promulgué, il lie le clergé comme une loi de l'Église. Quand il a été décidé qu'une procédure par Canons est désirable, le sujet est discuté en Convocation, généralement sur la base d'un Rapport rédigé par une commission mixte des deux Chambres. Alors le Canon projeté est soumis à la Couronne par le secrétariat aux Affaires intérieures (*Home Secretary*[2]). Au retour du projet de Canon, l'archevêque sollicite formellement l'assentiment royal et l'autorisation d'arrêter et de promulguer un nouveau Canon. Le projet est alors adopté par la Convocation comme Canon, avec l'assentiment et l'autorisation royaux. La Convocation ne peut, de par ses statuts, arrêter un Canon qui soit contraire ou qui répugne aux lois du royaume. La Convocation a aussi le droit de formuler une *Adresse* à la Couronne.

## La Church Assembly

Jusqu'en 1919, le seul moyen d'introduire quelque changement exigeant une modification dans la loi intéressant les affaires ecclésiastiques, était une loi du Parlement. En fait, le Parlement était beaucoup trop occupé pour y consacrer le temps nécessaire. En principe même, il n'était guère une institution idéale pour ce genre de choses. En 1919,

2. Le *Home Secretary* est un organe du Parlement; il s'occupe des affaires de Grande-Bretagne. Il y a de même un secrétariat des Dominions, un secrétariat de la Couronne. Il a sous lui divers départements : Église, éducation, etc. (*Note du trad.*)

une loi fut votée (*Enabling Act*), qui donnait, à une Assemblée ecclésiastique de représentants, pouvoir d'adopter des mesures dans les questions concernant l'Église d'Angleterre, voire le pouvoir de rapporter une loi du Parlement. La seule condition exigée était un *Rapport* sur la mesure envisagée, établi par une Commission du Parlement appelée *Commission pour les affaires de l'Église*, et des *Résolutions* émanant des deux Chambres et approuvant la mesure.

L'Assemblée nationale de l'Église d'Angleterre — tel est son nom complet — est composée de trois Chambres : des évêques, du clergé, des laïcs. La Chambre des évêques est formée par les Chambres hautes des deux Convocations, siégeant ensemble: la Chambre du clergé est faite de leurs Chambres basses. L'élément nouveau, vraiment notable, est la Chambre des laïcs grâce à laquelle, pour la première fois, un rôle législatif a été donné au laïcat comme tel. Cette Chambre est formée de représentants des Conférences diocésaines de toute l'Angleterre : car chaque diocèse a sa Conférence diocésaine, avec sa Chambre des laïcs. De même chaque paroisse a son Conseil paroissial, qui s'occupe des intérêts de l'église locale. L'originalité et l'importance de l'*Enabling Act* c'est, plus encore que d'avoir ouvert au laïcat la possibilité d'une action législative, de lui avoir donné, du plus petit groupe paroissial jusqu'à l'Assemblée nationale, l'occasion de participer vraiment à l'administration et au gouvernement de l'Église. La *Church Assembly* se réunit généralement trois fois par an. Son président est l'archevêque de Cantorbéry. Elle compte sept cent trente membres, dont trois cent quarante-cinq laïcs. Elle peut discuter tout ce qui intéresse l'Église de façon notable. Elle a aussi compétence pour voter le budget annuel de l'Église, préparé par un Conseil financier central. Elle a une Commission législative, qui est en rapports avec la Commission du Parlement pour les affaires de l'Église. Cette dernière est composée de quinze membres de la Chambre des Lords, nommés par le Lord chancelier, et quinze membres des communes, nommés par le *Speaker* (le président). Il revient à cette Commission pour les affaires de l'Église d'examiner le projet de loi approuvé par l'Assemblée après les diverses étapes de délibération, et d'adresser au Parlement un rapport exposant sa nature, ses conséquences légales et l'appréciation de la Commission touchant sa convenance, « compte tenu tout particulièrement des droits constitutionnels de tous les sujets de Sa Majesté ». La Commission pour les Affaires de l'Église peut amender un projet de loi, mais tout projet rejeté par elle peut être, ou bien abandonné, ou bien remis à l'ordre du jour et, avec ou sans amendements, reconsidéré par la *Church Assembly*. Le projet, avec le rapport de la Commission pour les Affaires de l'Église, est présenté aux Chambres du Parlement avec la motion suivante :

> Que, conformément à la loi de 1919 créant l'Assemblée de l'Église d'Angleterre, la Chambre veuille bien ordonner que (tel) projet soit présenté à Sa Majesté pour l'approbation royale.

Si les deux Chambres votent la résolution, le projet reçoit l'approbation royale et a, dès lors, la valeur d'une loi du Parlement.

L'arriéré des réformes ecclésiastiques était très lourd quand la *Church*

*Assembly* commença, et peut-être s'est-on un peu hâté de rattraper le temps perdu. Entre 1919 et 1941, quatre-vingts projets ont été votés. Les deux projets de réforme du *Prayer Book* ont été rejetés par le Parlement, comme chacun sait.

Dans l'ensemble, la *Church Assembly* s'est révélée un instrument pratique de travail législatif, ainsi qu'un utile moyen de collaboration entre les évêques, le clergé et les fidèles représentant les diocèses de l'Église d'Angleterre.

## La Communion anglicane

L'essor de l'Église anglicane a dépassé toute attente depuis le XVI^e siècle. Il y avait alors vingt et un évêques sur des sièges anglais. Il y en a aujourd'hui plus de quatre cents qui exercent leur fonction dans toutes les parties du monde et qui appartiennent aux différentes Provinces ou Diocèses de la Communion anglicane. Quatre cent douze évêques étaient invités à la Conférence de Lambeth qui devait se réunir en 1940 si la guerre n'avait empêché cette réunion. Prenons la Province géographiquement la plus proche. Jusqu'en 1920, les quatre diocèses du Pays de Galles appartenaient à la Province de Cantorbéry. Depuis lors, date à laquelle ils ont été « désétablis »[3], les diocèses gallois (il y en a six maintenant) ont constitué l'Église (anglicane) en Pays de Galles. Au nord de la Tweed, il y a en Écosse une Église épiscopalienne dont les trois évêques titulaires succèdent à ceux que le Parlement écossais a privés de leurs droits en supprimant l'épiscopat (1689) et en donnant tout le gouvernement de l'Église aux ministres presbytériens et aux Anciens [des laïcs]. Passé le détroit de Saint-Georges, il a l'Église d'Irlande, qui se rattache à saint Patrice (V^e siècle) et qui a été « désétablie » en 1869.

Mais la Communion anglicane déborde de beaucoup les Iles britanniques. Il y a une Église anglicane dans tous les Dominions. La première en date est celle du Canada, où le premier évêque des pays de colonie, Charles Inglis, fut consacré, en 1787, évêque de Nouvelle-Écosse. Sont venues ensuite les Églises anglicanes d'Australie et de Tasmanie, puis celles des Provinces de Nouvelle-Zélande, d'Afrique du Sud, des Antilles, des Indes, de Birmanie et de Ceylan. Toutes peuvent être appelées Églises anglicanes du Commonwealth britannique, toutes regardent vers l'Église d'Angleterre comme vers leur centre. De plus, il y a toutes les parties de la Communion anglicane nées, au loin, de l'activité missionnaire anglicane, non seulement dans des territoires relevant de la Grande-Bretagne, mais aussi dans d'autres pays. La plus importante de toutes, la première à avoir possédé un évêque anglican en dehors des Iles britanniques, est l'Église protestante épiscopale des États-Unis d'Amérique. Comme, en Angleterre, il y avait des atermoiements, trois évêques écossais consacrèrent, en effet, Samuel Seabury comme évêque du Connec-

3. C'est-à-dire sortis du régime d' « Establishment », en vertu duquel l'Église est Église d'État et fait partie des structures étatiques. En Écosse, c'est l'Église presbytérienne qui est ainsi Église établie (*Note du trad.*).

ticut, à Aberdeen, en 1784. En 1787, l'archevêque de Cantorbéry, assisté d'autres évêques, consacra, à son tour, Samuel Provost et William White, dans la chapelle de Lambeth Palace, respectivement comme évêques de New-York et de Pennsylvanie.

Les évêques de toutes ces Églises, Provinces et Diocèses sont en pleine communion les uns avec les autres, tout en appartenant à des pays différents, à des races diverses, et tout en vivant sous différents gouvernements. Sauf interruption causée par la guerre, ils se réunissent tous les dix ans en un Conseil commun, aux Conférences de Lambeth, comme évêques d'Églises autonomes (*self-governing*). C'est l'archevêque de Cantorbéry qui préside la Conférence. Siégeant sur le trône de saint Augustin, il adresse un discours de bienvenue aux évêques lors de la cérémonie d'ouverture, qui a lieu à la cathédrale de Cantorbéry. La conférence dure cinq semaines et se déroule au palais londonien de l'archevêque, Lambeth Palace. Dans l'intervalle des Conférences, un Corps consultatif, où rentrent des évêques venus des Dominions, des États-Unis et d'ailleurs, se réunit de temps en temps sous la présidence de l'archevêque de Cantorbéry, et joue le rôle de Comité de continuation et de Conseil.

Ainsi l'Église d'Angleterre, comme centre de toute la Communion anglicane, n'est pas seulement une Église de tout le Commonwealth britannique, mais de toutes les communautés d'expression anglaise.

G. K. A. Bell,
évêque de Chichester.

# Les Luthériens et l'Église de l'Inde du Sud

Depuis dix ans des conversations doctrinales d'un très grand intérêt se déroulent entre des représentants de l'Eglise de l'Inde du Sud (*Church of South India = C.S.I.*) d'une part, et des représentants des Missions et Eglises luthériennes du Sud de l'Inde d'autre part. Nous nous proposons de résumer et de commenter ces conversations[1]. Certes, il est bien délicat de parler d'un pays où l'on n'est jamais allé et de comprendre parfaitement des discussions qui se déroulent dans un contexte peu familier. Aussi est-il probable que certains éléments tenant au contexte local ou confessionnel échapperont à notre analyse. Nous serons donc heureux d'accueillir les remarques des lecteurs susceptibles d'enrichir notre réflexion et nous les remercions à l'avance de cette collaboration.

Nous n'avons pas à présenter à nouveau l'Eglise de l'Inde du Sud[2]. Contentons-nous de rappeler brièvement qu'elle est née le 27 septembre 1947, au terme d'un long et difficile processus de rapprochement commencé plus de cinquante ans auparavant. Ce nouveau corps ecclésiastique réunit en son sein des communautés chrétiennes jusqu'alors séparées : l'Eglise *méthodiste* du Sud de l'Inde, l'Eglise unie de l'Inde du Sud (*congrégationaliste* et, pour une part moins importante, *presbytérienne*), enfin des diocèses de l'Eglise de l'Inde, de Birmanie et de Ceylan (c'est-à-dire de l'Eglise *anglicane* aux Indes). Nos lecteurs ont été tenus au courant des problèmes posés par la C.S.I. à ses Eglises-mères,

1. Qu'on nous permette de remercier les personnalités qui nous ont aimablement aidé à réunir la documentation nécessaire à cette étude, en particulier le Rév. T. S. Garrett, Talminad Theological College, Tirumaraiyur, Inde du Sud; le Dr H. H. Harms, directeur associé de la Division d'études du Conseil œcuménique des Églises; le Dr J. R. Nelson, secrétaire exécutif du Département foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises, et le Dr V. Vajta, directeur du Département de théologie de la Fédération luthérienne mondiale.

2. Cf. Louis Bouyer, *L'Union des Églises du sud de l'Inde*, *Istina*, II (1955), p. 215-23. Le livre de base sur la question est celui de Bengt Sundkler, *Church of South India : the Movement towards Union* (1900-1947).

notamment à l'Eglise anglicane[3]. Attirons l'attention dès le début sur le fait qu'il est fort délicat de porter un jugement définitif sur la C.S.I. car elle évolue. Il serait certainement dangereux de ne s'appuyer que sur les textes officiels publiés au moment de l'union. Il faut tenir compte d'un développement encore inachevé qui se traduit dans différentes publications et en particulier dans la rédaction de textes liturgiques à titres divers assez remarquables[4].

A côté de l'Eglise de l'Inde du Sud se trouvent plusieurs minorités chrétiennes, et en particulier des Luthériens. Les missionnaires luthériens, à l'œuvre aux Indes depuis deux cent cinquante ans (1706), ont constitué onze Missions ou Eglises indépendantes les unes des autres. Depuis le début du XX^e siècle, grâce à une *Conférence luthérienne de l'Inde* (*All India Lutheran Conference*), une certaine coopération a pu être réalisée entre les entreprises missionnaires du Danemark, de Suède, de Norvège, d'Allemagne, des U.S.A... En 1926, cette *Conférence* fut remplacée par une *Fédération des Eglises évangéliques-luthériennes en Inde* (*Federation of the Evangelical Lutheran Churches in India* = *F.E.L.C.*). Son but est, en exprimant l'unité spirituelle des Eglises luthériennes de l'Inde, de promouvoir leur coopération et de tendre à leur unification[5]. Nous verrons que là gît une des sources de difficultés dans le dialogue avec la C.S.I.

3. Cf. C. J. Dumont, *Remous dans l'Église d'Angleterre*, *Istina*, II (195 pp. 505-505.

4. *An Order for the Lord's Supper* (revised edition 1954) avec *The Liturgy of the Church of South India, an Introduction to and Commentary on « The Lord's Supper »*, by T. S. Garrett; *Order of Service for the Reception of Baptized Persons into the full Membership of the Church commonly called Confirmation* (1956); *An Order for Holy Baptism* (1955); *Bible Readings and Collects for Sundays and other special Days with proper Prefaces* (1954); *Additional Bible Readings and Collects for Sundays and other special Days* (1956); *Indian Bible Readings* (1954). Toutes ces brochures sont publiées par Oxford University Press, Madras. Le Comité liturgique de la C.S.I. a préparé en septembre 1956 un projet, *The Church of South India Ordination Services*. Signalons enfin que la Mission de Bâle a publié une traduction française de la *Liturgie* et que les éditions Delachaux et Niestlé annoncent dans leurs « Cahiers théologiques » des *Liturgies de l'Eglise de l'Inde du Sud*.

5. *The Federation of Evangelical Lutheran Churches in India, Memorandum, Rules and Regulations and By-Laws of the Association* (revised edition Madras, 1952), p. 1. En fait, de 1926 à 1947, la Fédération ne fit pas d'effet immédiat en faveur de l'unité luthérienne. On peut signaler seulement dans cette ligne la publication en 1936 d'un Livre de culte commun, dont l'usage fut autorisé pour toutes les Eglises membres. Sur l'histoire de la F.E.L.C. on consultera plusieurs travaux de Heinrich Meyer : *Lutherische Kirchen im Ringen um ein neues Bekenntnis*, dans *Una vox evangelii, eine Festschrift für Landesbischof D. Hans Meiser*, Munich, 1951, pp. 76-85; *Auf dem Wege zur lutherischer Kircheneinheit in Indien*, *Lutherisches Missionsjahrbuch* 1951-1952, pp. 119-127; *The Lutheran Church in India*, dans *Handbook Lutheran World Missions*, edited by Arno Lehmann, 1952, pp. 13-19; *Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen*, Gütersloh, 1953. Cf. aussi Hans H. Hanns, *Bekenntnis und Kircheneinheit bei den Jungen Kirchen*, Berlin, 1953.

Les Missions et Eglises luthériennes ne participèrent pas aux négociations qui donnèrent naissance à la C.S.I. Seule la Mission danoise en manifesta un moment le désir, mais elle ne mit pas ce projet à exécution[6]. Cette « absence » s'explique en partie par le fait que les missions luthériennes furent très durement atteintes par les deux guerres mondiales (expulsion ou arrestation des pasteurs d'origine allemande[7]) et que leur souci primordial fut de se maintenir en vie puis de reconstruire. Par ailleurs le climat nettement anglo-saxon des négociations d'union ne leur convenait guère[8]. Bref, ce sont des soucis dénominationnels et confessionnels qui empêchèrent les Luthériens de participer à la naissance de la C.S.I. Nous allons retrouver ces soucis.

L'inauguration officielle de l'Eglise de l'Inde du Sud ne tarda pas à provoquer cependant des réactions. Deux mois à peine après cet événement important, en décembre 1947, la F.E.L.C. résolut, à sa réunion de Ranchi, de constituer un Comité pour les relations œcuméniques ayant pour mission d'étudier la situation créée par la naissance de la C.S.I. et, au cas où le besoin s'en avérerait, de représenter la F.E.L.C. dans des échanges de vues avec elle[9]. De son côté la C.S.I., au cours de son premier Synode, réuni à Madras en mars 1948, adressa un appel à toutes les Eglises situées en Inde du Sud et affiliées au *National Christian Council* :

L'Eglise de l'Inde du Sud est née, par la grâce de Dieu, le 27 septembre 1947, de l'union de trois Eglises primitivement indépendantes. Étant tout à fait persuadés qu'une telle union est la volonté de Dieu et conscients que cette volonté ne peut pas être réalisée sans que tous les membres séparés soient réunis dans un Corps unique, nous, réunis en premier Synode de l'Église, nous invitons les autres Églises de l'Inde du Sud à examiner avec nous la possibilité d'une union plus large et, si telle est la volonté de Dieu, à commencer les discussions nécessaires entre les Églises afin que cette union puisse se réaliser. En adressant cette invitation nous ne nous engageons pas nous-mêmes, et en l'acceptant aucune Église ne s'engage elle-même, à aller plus loin qu'une étude préliminaire de la situation présente; mais nous sommes convaincus qu'une telle étude

6. Et c'est elle qui, plus tard, entamera des négociations d'union avec la C.S.I.; cf. *infra*, p. 196.

7. Durant les deux guerres mondiales, les missionnaires des sociétés luthériennes allemandes ont été internés ou rapatriés (en 1914, tous; en 1939, la majorité d'entre eux). Le gouvernement de l'Inde libre réadmit assez vite les sociétés allemandes. Quelques missionnaires avaient pu rester au travail jusqu'en septembre 1943 et recommencer dès le printemps 1946.

8. Cf. Hans W. Gensichen, *The Church of South India*, *Lutheran World*, I (1954-1955), pp. 297-308; ici p. 304. *Lutheran World* est la revue trimestrielle de la Fédération luthérienne mondiale. On y trouve nombre d'articles intéressant notre sujet. Elle paraît en édition allemande (*Lutherische Rundschau*) et anglaise (*Lutheran World*); nous renvoyons toujours à cette dernière.

9. *Lutherans, Baptists and the Church of South India, Report of a Conference held in Madras, december 1948*, p. 1.

est tout à fait souhaitable en notre temps et nous sommes assurés que quelques-uns au moins de ceux auxquels nous adressons cet appel partagent notre conviction. En conséquence nous vous invitons à désigner trois représentants au maximum pour rencontrer des représentants de la C.S.I. à une date et en un lieu qui seront déterminés plus tard, mais en tout cas durant l'année 1948, afin de discuter les possibilités d'une union plus large des Eglises et de faire un rapport à ce sujet aux Corps qui les auront désignés [10].

### *Les négociations en commun avec les Baptistes.*

On espérait que cet appel serait entendu de l'Eglise Mar Thoma [11]. Il n'en fut rien, peut-être parce que cette Eglise préférait pour lors se réserver en vue d'éventuelles conversations avec l'Eglise syrienne. Par contre deux groupes de Baptistes exprimèrent le désir de participer aux discussions préliminaires : la *Convention of Baptist Churches of the Northern Circars* (associée à la Mission baptiste canadienne) et la *Convention of Telugu Baptist Churches* (d'origine missionnaire nord-américaine). Quatre Eglises ou Missions luthériennes de l'Inde du Sud répondirent elles aussi affirmativement : l'*Andhra Evangelical Lutheran Church* et la *South Andhra Lutheran Church* (toutes deux de tradition nord-américaine), la *Tamil Evangelical Lutheran Church* (de tradition suédoise et allemande), et l'*Arcot Lutheran Church* ou Eglise de la mission danoise [12].

La rencontre prévue eut lieu à Madras du 14 au 16 décem-

10. *Ibid.*, pp. 1-2; cf. A. Marcus Ward, *The Pilgrim Church. An Account of the first five years in the life of the Church of South India*, Londres, 1953, pp. 53-54.

11. Il s'agit d'une section réformée (assez proche de l'anglicanisme) de l'ancienne Église syrienne; elle groupe de 200.000 à 250.000 âmes; cf. P. Placid, *Les Syriens du Malabar*, *L'Orient syrien*, I (1956), pp. 375-424. Cependant, quelque temps plus tard, un comité fut nommé par le métropolite de cette Église, Juhanon Mar Thoma, pour étudier la question des relations avec l'Église de l'Inde du Sud. Ce comité publia en 1953 un rapport recommandant aux deux Églises d'accepter l'intercommunion comme le signe de leur appartenance à l'unique Église universelle; il préconise aussi la création d'un comité théologique chargé d'entamer des négociations préliminaires d'union avec la C.S.I. (*Service œcuménique de presse et d'information*, 1953, n° 31, et 1954, n° 21).

12. D'après le *World Christian Handbook* (1952), la *Convention of Baptists Churches of the Northern Circars* compte 100.000 membres et la *Convention of Telugu Baptists Churches* plus de 122.000. Il y a par ailleurs quelque 600.000 luthériens dans l'Inde. La moitié d'entre eux environ se trouvent dans l'Inde du Sud. L'*Andhra Evang. Luth. Church* comprend environ 240.000 membres; la *South Andhra Luth. Church*, environ 12.500; la *Tamil Evang. Luth. Church*, environ 50.000; et l'*Arcot Luth. Church*, environ 11.000. Les *Evangelical Lutheran Mission Churches in India* (Synode du Missouri, U.S.A.) comptent environ 26.000 membres. D'après le *World Christian Handbook* (1952), la C.S.I. a environ 900.000 membres; d'autres sources (cf. S. Estborn, *Lutherische und Südindische Kirche*, dans *Oekumenische Rundschau*, V (1956), p. 13) donnent le chiffre d'environ 2.200.000.

bre 1948[13]. Sept représentants de la C.S.I., dont son Modérateur le Bishop Hollis, accueillirent neuf Baptistes (cinq d'entre eux représentaient les Eglises et les quatre autres les mouvements missionnaires) et onze Luthériens (deux représentants de la Mission danoise, trois de l'Eglise Tamil et six de la F.E.L.C.). Trois rapports furent présentés, étant bien entendu que ces conférences n'engageaient que leurs auteurs, qui s'étaient pourtant efforcés d'être aussi représentatifs que possible des positions de leurs Eglises respectives en face du problème de l'union. Les trois orateurs étaient, du côté de la C.S.I., le Bishop Hollis, pour les Baptistes le Dr Frank Manley et pour les Luthériens le Dr Paul Sandegren. La discussion de leurs exposés prouva qu'il était nécessaire de mettre en chantier une étude plus approfondie des positions doctrinales de chacun des groupes avant qu'on puisse en venir à des « négociations » proprement dites. Aussi une sorte de « question de confiance » fut-elle posée aux trois délégations séparément :

1. Un des groupes a-t-il conscience d'un obstacle insurmontable qui, à son avis, rende inutile des discussions ultérieures en vue de l'union?
2. Si les barrières qui nous séparent actuellement ne sont pas considérées comme insurmontables, quelle doit être notre façon de procéder[14]?

La réponse à la première question fut négative des trois côtés. Les membres de la C.S.I. n'explicitent pas leur accord. On peut penser qu'il était acquis d'avance. L'exposé des Baptistes, bien que favorable, laisse deviner des difficultés graves. Après s'être félicités de l'unité déjà existante, ils souhaitent qu'elle soit manifestée au monde de façon meilleure *par une coopération plus effective*, et ils terminent en suggérant quelques thèmes de réflexion parmi lesquels : « Quelle est la valeur pratique d'une union organique pour une Eglise? Une forme de fédération telle que les blocs chrétiens conviendrait-elle mieux?

13. Compte rendu dans la brochure indiquée note 9 *supra*; cf. aussi M. Ward, *op. cit.*, pp. 54-57. La *Christian Literature Society*, Madras, a publié d'autres opuscules au fur et à mesure que se déroulaient les discussions doctrinales avec la C.S.I. : *More Conversations between Lutherans, Baptists and the C.S.I.* (rencontre de 1949), *The Holy Spirit and the Life in Christ* (rencontre de 1953), *Unity in Faith and Life* (rencontre de 1954), *The Sacraments* (rencontre de 1956). Il existe aussi des procès-verbaux des pourparlers entre luthériens et C.S.I. (*Minutes of C.S.I.-Lutheran Joint Theological Commission*). Pour une vue d'ensemble de la question, on peut se reporter en particulier aux ouvrages déjà indiqués de H. Meyer et H. H. Harms (note 5), Marcus Ward (note 10), aux articles de V. Vajta (note 53) et H. W. Gensichen, *Kirchen auf dem Wege. Lehrgespräche zwischen dem Indischen Lutherischen Kirchenbund und der Kirche von Südindien*, *Evangelische Missionszeitschrift*, 1954, pp. 75-84 et 102-108.

14. *Lutherans, Baptists...*, p. 5.

Quelle est la valeur actuelle de l'épiscopat dans une organisation démocratique[15] ? »

En face de cette position baptiste où l'on pressent beaucoup de graves points d'interrogation, il vaut la peine de souligner l'optimisme de la délégation luthérienne qui ne craint pas d'affirmer : « Eu égard aux questions de l'épiscopat historique, de l'ordination des ministres par les évêques et de l'acceptation des ministres par chacun des Corps, il nous semble qu'il n'y a aucun point a priori sur lequel on ne puisse tomber d'accord. » En foi de quoi la délégation luthérienne demande la continuation des conversations et la formation immédiate d'une Commission d'étude théologique[16].

Pratiquement l'assemblée décide de demander aux « Eglises » respectives la formation d'un *Groupe inter-ecclésiastique de Luthériens, de Baptistes et de membres de la C.S.I. pour les conversations d'union* (*Inter-Church Group of Lutherans, Baptists and C.S.I. for Conversations on Union*) en désignant douze représentants pour chacune d'entre elles. La première réunion de ce groupe devra avoir lieu à Madras en septembre 1949. Son travail sera préparé par une commission d'étude théologique composée de huit représentants de chacune des trois « Eglises », dont quatre au moins feront partie du groupe plus large. Cette Commission sera présidée, souhaite-t-on, par le Bishop J.E.L. Newbigin de la C.S.I. L'on propose à la Commission quatre sujets d'étude : 1) Relation des déclarations doctrinales et confessionnelles avec la nature de l'Eglise; 2) Relation de l'expérience personnelle de conversion avec la nature de l'Eglise (comprenant la question du baptême des enfants et des adultes); 3) Nature du sacrement de la Sainte Cène; 4) Question de l'autorité dans l'Eglise (comprenant la question de l'épiscopat)[17].

Vingt-trois théologiens représentant les sept corps ecclésiastiques en présence (quatre Eglises luthériennes, deux Eglises baptistes et la C.S.I.) se réunirent à Tambaram du 22 au 24 juin 1949 sous la présidence du Bishop Newbigin. Ils entendirent des rapports sur les quatre sujets proposés et décidèrent de présenter les trois premiers à la conférence de l'automne. Par contre, la question de l'autorité dans l'Eglise et de l'épiscopat fut confiée à un groupe de trois membres (le Dr Estborn pour les Luthériens, le Dr Ramanjulu pour les Baptistes, le Bishop Hollis pour la C.S.I.) afin d'être retravaillée. A l'issue d'une réunion de travail tenue à Madras le 13 août 1949 la petite équipe rédigea une note commune dont il ne sera sans doute pas inutile de citer quelques extraits :

Il est nécessaire de décider d'abord si l'on peut ou si l'on ne peut pas déduire de l'Ecriture une forme de constitution pour l'Eglise qui lie

15. *Ibid.*, pp. 5-6.
16. *Ibid.*, p. 5.
17. *Ibid.*, pp. 7-8.

tous les chrétiens de tous les temps. A notre avis, les Luthériens et la C.S.I. répondent non. Il semble que les Églises baptistes de l'Inde du Sud tiennent que le Nouveau Testament enseigne si clairement l'autorité décisive de l'Église locale ou congrégation qu'aucune autorité exécutive ne peut être exercée par un groupe plus large[18].

Plus loin se lit une affirmation importante :

La vérité de l'Évangile est toujours plus importante que la continuité extérieure au cas où, en raison du péché humain, un choix doit être fait entre les deux[19].

Et enfin :

Nous sommes tous d'accord pour dire que l'ordination et la succession épiscopales, quelle que soit la valeur que nous leur accordions, ne sont pas essentielles à l'existence de l'Eglise, du ministère et des sacrements[20].

Il ne faut pas accorder à cette note plus d'autorité qu'elle n'en réclame : elle n'engage que ses trois rédacteurs. Elle n'en est pas moins significative. De sa lecture complète on retire une double impression. D'abord celle d'un certain flou, d'une assez grande imprécision, due en majeure partie à la difficulté quasi insurmontable — on le verra l'année suivante — d'accorder l'ecclésiologie baptiste avec l'ecclésiologie luthérienne ou anglicano-réformée. Ensuite — ce qui nous parait plus important — l'impression qu'à cette date l'accord des Luthériens et de l'Eglise de l'Inde du Sud sur la question de l'épiscopat n'aurait peut-être pas été impossible. Les positions acceptées dans la note par le Bishop Hollis sont conformes, nous semble-t-il, aux textes constitutionnels de l'Eglise dont il est le Modérateur. Mais une évolution d'ordre, non pas intellectuel, mais plutôt vital, se fera dans la C.S.I. au fur et à mesure que les années passeront et l'on aboutira en 1956 à une impasse parce que, comme l'a dit récemment la délégation d'enquête épiscopalienne américaine, « aux yeux des dirigeants luthériens, la C.S.I. en est venue à une « attitude ferme et rigide » sur l'épiscopat historique[21] ».

Le premier meeting du Groupe inter-ecclésiastique eut lieu à Madras du 21 au 23 septembre 1949[22]. Son travail principal consista à examiner les rapports présentés par la Commission théologique. Deux d'entre eux furent agréés : celui qui concerne les Credos et écrits confessionnels et celui qui traite de la Sainte

18. *More Conversations...*, pp. 23-24.
19. *Ibid.*, p. 24.
20. *Ibid.*, pp. 25-26.
21. D'après *The Christian Century*, April 10, 1957, p. 469.
22. Cette première réunion fut en réalité la seule; tous les travaux ultérieurs ne furent menés que par la Commission théologique.

Cène. Le temps manqua pour étudier soigneusement les deux autres.

Laissant provisoirement de côté le document sur la Sainte Cène, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir plus loin, nous nous arrêterons à l'étude des Credos. En voici le résumé. Dans ses Credos et Confessions de foi l'Eglise s'efforce d'exprimer la Révélation de Dieu. La foi en effet, qui est bien plus qu'un acquiescement intellectuel à des propositions, implique nécessairement toutefois un élément d'ordre intellectuel : la croyance en certaines vérités. Pour préserver ces vérités de l'erreur, l'Eglise les formule dans des Credos et Confessions qui sont des textes soumis à l'autorité de la Parole de Dieu et qui, comme tous les textes humains, sont nécessairement incapables d'exprimer la plénitude de la Révélation. Cependant les anciens Credos de l'Eglise doivent revêtir à nos yeux une importance considérable parce qu'ils proclament le message chrétien cru et confessé par l'Eglise au long des siècles et que nous confessons nous-mêmes. Mais l'Eglise, qui doit demander à ses membres la croyance en certaines vérités chrétiennes essentielles, doit s'assurer d'abord que ses fidèles ont foi en Jésus-Christ. Enfin — et ici nous citons textuellement — « l'accord concernant les doctrines de base qui sont l'essence de l'Evangile est pré-requis à l'union entre des Eglises. Néanmoins la base de l'unité (*unity*) de l'Eglise est l'unité (*oneness*) dans le Seigneur lui-même. La responsabilité de décider dans chaque cas particulier si l'accord doctrinal nécessaire existe repose sur l'Eglise vivante conduite par le Saint-Esprit[23] ».

Le dernier point traité — celui qui concerne l'accord préalable sur les doctrines fondamentales — revêtait une importance de tout premier ordre aux yeux de la délégation luthérienne. Il semble qu'elle ait obtenu satisfaction. C'est du moins ce qu'estime M. Ward : « La prétention initiale des Luthériens de voir l'unité se faire avec eux sur une base théologique a été acceptée de grand cœur (par la C.S.I.) »[24]. Il n'est cependant pas sans intérêt de comparer le texte que nous venons de résumer avec un document proprement luthérien placé en appendice d'une *Déclaration doctrinale luthérienne* inspirée par la F.E.L.C. dont nous aurons à reparler[25]. Le rapport « mixte » est plus prolixe, moins rigoureux et moins unifié dans sa composition que l'exposé luthérien, mais il est fondamentalement d'accord avec lui. Cependant sur le point précis de la priorité de l'accord doctrinal on notera une différence d'accent peut-être symptomatique. Dans le texte luthérien on concède (*bien que*) que l'unité de l'Eglise est d'abord l'unité dans le Christ, mais on

23. *More Conversations*..., p. 17. La traduction intégrale de ce document est donnée ci-dessous.

24. M. Ward, *op. cit.*, p. 70.

25. Ce document important est traduit en appendice. Cf. *infra*, p. 221.

affirme (*cependant*) que la pleine manifestation de cette unité exige l'accord sur les doctrines fondamentales :

> Bien que la base de l'unité (*unity*) de l'Église soit l'unité (*oneness*) dans le Seigneur lui-même, cependant pour la pleine manifestation de cette unité l'accord est nécessaire sur les doctrines fondamentales qui, enseignées clairement par la Parole de Dieu, appartiennent à l'essence de l'Évangile [26].

L'autre document est construit exactement en sens inverse : on concède la nécessité de l'accord sur les doctrines de base, mais on s'empresse d'affirmer que la véritable unité est l'unité dans le Seigneur. Il y a là peut-être plus qu'une simple question de rédaction : l'indication de deux approches psychologiques du problème. Quoi qu'il en soit, le rapport agréé du Groupe inter-ecclésiastique fut approuvé plus tard non seulement par le Synode de l'Eglise de l'Inde du Sud mais aussi par le Conseil exécutif de la F.E.L.C.

La commission théologique tripartite se réunit pour la deuxième fois à Madras en novembre 1950. Le Révérend Oliver Tomkins y représentait les milieux du Conseil œcuménique et un délégué de la mission luthérienne du Synode du Missouri (de tendance fondamentaliste) y prenait place pour la première fois. Au cours de cette rencontre il apparut clairement à tous qu'il était extrêmement difficile de continuer la discussion avec les Baptistes. Non seulement en effet l'organisation des communautés baptistes de l'Inde du Sud est telle qu'elle ne facilite guère la désignation d'une délégation semblable aux délégations envoyées par la C.S.I. et les Eglises luthériennes, mais de plus des difficultés locales concernant le baptême avaient surgi avec la C.S.I. et rendaient le dialogue délicat. Les Baptistes eux-mêmes étaient divisés sur l'opportunité d'une continuation des rencontres. Les uns, s'appuyant sur leur conception traditionnelle de l'indépendance de l'Eglise locale, ne pouvaient envisager une union organique avec quelque corps ecclésiastique que ce soit. D'autres cependant, sensibles à la nouveauté de l'Eglise de l'Inde du Sud, se demandaient si des raisons vraiment valables permettaient de se retirer de cette grande aventure de la foi et ils citaient l'exemple de leurs coreligionnaires engagés dans les pourparlers d'union dans l'Inde du Nord et à Ceylan [27].

Finalement, sans vouloir préjuger de l'avenir, les Baptistes décidèrent de se retirer.

26. Cf. *infra*, p. 221.
27. M. Ward, *op. cit.*, p. 62.

*Les négociations après le départ des Baptistes.*

Ce départ marque nettement la fin d'une première étape des discussions autour de l'Eglise de l'Inde du Sud. Il clarifie la situation et va permettre au dialogue entre les Luthériens et les représentants de la C.S.I. de progresser, ou, plus exactement, de commencer vraiment. Jusqu'alors en effet le dialogue s'était essentiellement déroulé entre Baptistes d'un côté, Luthériens et membres de la C.S.I. de l'autre. Les points de friction entre ces deux derniers n'avaient guère été abordés.

D'ailleurs, avant même la décision des Baptistes de se retirer, les Luthériens avaient demandé que des rencontres séparées puissent avoir lieu entre eux et les représentants de la C.S.I. Aussi dès le meeting de 1950 ce souhait put-il être réalisé et les Luthériens proposèrent à leurs interlocuteurs l'étude de la *Déclaration doctrinale luthérienne* préparée l'année précédente[28]. Le Conseil exécutif de la F.E.L.C. avait chargé en effet en 1948 son Comité pour l'union luthérienne de reprendre le contenu des écrits confessionnels luthériens et de rédiger un nouveau texte concis, simple et tenant spécialement compte de la situation nouvelle de l'Eglise dans l'Inde libre. Cette Déclaration doctrinale devait viser un triple but : 1) présenter un exposé concis de la base doctrinale d'une éventuelle Eglise évangélique-luthérienne de l'Inde; 2) servir de préparation pour les discussions avec la C.S.I.; 3) enfin fournir une base de négociations en vue de l'entrée dans la F.E.L.C. de la mission indienne de l'Eglise du Missouri. Ce travail, mené à bien grâce à plusieurs sessions d'études, prit pour point de départ, nous précise son avant-propos, la Parole de Dieu et non les écrits confessionnels; ces derniers servirent de points de référence et de comparaison, non pas de source originale. Il ne s'agissait pas d'ailleurs de remplacer ces Confessions de foi, mais de formuler leur doctrine dans une langue et un style accessibles aux habitants de l'Inde du XX^e^ siècle, en tenant compte très soigneusement des erreurs religieuses les plus répandues dans ce pays. Dans son état dernier, après de sérieux remaniements par rapport à la première édition, cette Déclaration doctrinale fut acceptée par l'assemblée triennale de la F.E.L.C. (Guntur, 30 janvier 1951). La première édition — celle que les Luthériens proposèrent à la réflexion des représentants de la C.S.I. à leur rencontre de 1950 — comportait les chapitres suivants : préambule, la trinité, le Christ fils de Dieu incarné, la nature du péché, la justification par la foi, l'amour et l'obéissance du chrétien fruits de la justification par la foi, la parole de Dieu, les sacrements, la régénération (conversion et baptême), la Sainte Cène, l'Eglise, l'autorité et les ministères dans l'Eglise,

28. Cf. *infra*, pp. 202 ss.

l'eschatologie, enfin un appendice sur la relation des Credos et Confessions de foi avec la nature de l'Eglise.

Des Luthériens dans l'Inde et hors de l'Inde ont critiqué ce documents, auquel ils reprochent son « unionisme » au sens péjoratif et son manque de fermeté sur des positions essentielles du luthéranisme, en particulier en ce qui concerne la doctrine eucharistique. Cela n'empêcha pas les représentants de l'Eglise de l'Inde du Sud de se montrer peu enthousiastes devant cette Déclaration : ils n'en aiment guère la forme qui rappelle le XVI^e siècle occidental, avec ses thèses, et ils sont mal à l'aise en particulier de ce qui est dit de l'Eglise et du ministère. En dépit de ces réserves la discussion s'avère intéressante. Aussi prévoit-on pour l'année devant s'écouler avant la prochaine rencontre (en 1951) la préparation par la Commission théologique de la C.S.I. d'un document indiquant nettement ce qu'elle considère comme nécessaire et suffisant comme base d'union avec les Luthériens. De leur côté, ces derniers étudieront la Constitution de l'Eglise de l'Inde du Sud et noteront les sujets qui, à leur avis, exigent discussion.

La Commission théologique de la C.S.I. se réunit les 27 et 28 juin 1951 à Bangalore pour élaborer en réponse à la *Déclaration luthérienne*, le rapport à elle demandé[29]. Dans ce texte très caractéristique elle confesse qu' « une union entre *Eglises* doit être fondée sur l'amour et la confiance plus que sur des liens de caractère légal ». Aussi vaut-il mieux faire confiance au Saint-Esprit, prêt à servir de guide, et aux partenaires dans le dialogue, prêts à se laisser guider par l'Esprit, que de s'évertuer à prévoir en détails dans une constitution ecclésiastique toutes les éventualités possibles. Elle précise qu'il est normal de chercher à exprimer sa foi en des mots humains, mais rappelle que « le langage humain ne peut jamais contenir la plénitude de la vérité de Dieu et (que) considérer certaines expressions comme une garantie (*safeguard*) absolue c'est finalement substituer de façon idolâtre l'œuvre de l'homme au Saint-Esprit ». Aussi, continue-t-elle, faut-il longuement réfléchir avant d'imposer des explications particulières de la foi comme condition rigoureuse d'appartenance à une Eglise.

Ceci dit, aux yeux de la C.S.I., quatre éléments sont indispensables à la structure visible de l'Eglise : c'est d'abord la Sainte Ecriture qui contient tout ce qui est nécessaire au salut et qui est la règle suprême et décisive de la foi; ce sont ensuite les sacrements du baptême et de la sainte Cène correctement administrés; c'est encore un ministère jouissant du plus haut degré posible d'autorité et d'acceptation; c'est enfin une vie commune permettant à chaque membre de l'Eglise d'exercer les dons reçus de l'Esprit-Saint. On notera les deux derniers points. L'affirmation sur le ministère est assez vague. Quant à celle qui

29. Une traduction de ce texte est donnée *infra*, pp. 222-224.

concerne la vie commune, elle est bien caractéristique du pragmatisme de l'Eglise de l'Inde du Sud.

Le document que nous analysons adresse enfin quelques critiques à la Déclaration à laquelle il répond. Il reproche au texte luthérien d'être fondé plus sur une tradition ecclésiastique particulière que sur l'Ecriture, malgré son affirmation que cette dernière est l'unique source et l'unique norme de la doctrine. Et, plus précisément, il signale des faiblesses en ce qui concerne la sainte trinité, la personne et l'œuvre du Saint-Esprit, la doctrine de l'élection, l'union du chrétien avec le Christ, le ministère.

Les 8 et 9 novembre 1951 un nouveau meeting regroupe à Madras délégués de la C.S.I. et délégués luthériens. Les réactions de ces derniers sont assez peu favorables au document qui leur est soumis par la Commisison théologique de l'Eglise de l'Inde du Sud. Certes, ils n'entendent nullement nier l'importance de la confiance et de l'amour dans l'œuvre d'union, mais ils soulignent l'importance primordiale de l'unité doctrinale. D'ailleurs, ajoutent-ils, peut-être y a-t-il eu malentendu sur le rôle dévolu à la *Déclaration doctrinale luthérienne*. Il ne s'agit pas dans leur pensée d'un document que la C.S.I. doive adopter tel quel, mais d'un texte qui puisse servir de base de discussions.

Deux thèmes de réflexion retiennent ensuite les délégués : *la Loi et l'Evangile* et *la vie en le Christ*. Un rapide examen permet de conclure que sur ces deux points il n'y a pas d'opposition fondamentale, mais seulement des différences d'accent. En particulier, les Luthériens soulignent l'appel de l'Evangile à la conversion; la C.S.I. s'arrête plutôt sur la vie nouvelle en Jésus-Christ et l'œuvre du Saint-Esprit. Mais la différence s'accentue à propos des garanties doctrinales. Tandis que les Luthériens réclament pour l'Eglise la nécessité d'une autorité doctrinale, l'Eglise de l'Inde du Sud, elle, est moins inclinée à exalter l'orthodoxie doctrinale, en particulier parce qu'elle craint de lier le christianisme de l'Inde *hic et nunc* à des textes coulés dans les cadres de la pensée occidentale.

Devant ces constatations, et comme en raison du départ des Baptistes il fallait mettre sur pied un nouveau plan de travail, on ne se sépara qu'après s'être mis d'accord sur six sujets d'étude pour les années suivantes : 1) l'union extérieure est-elle essentielle à l'Eglise ? 2) la Parole et la question de l'autorité dans l'Eglise; 3) la Loi et l'Evangile; 4) l'union du chrétien avec le Christ; 5) l'élection; 6) la personne et l'œuvre du Saint-Esprit.

Il n'y eut pas de réunion en 1952. Celle de 1953 eut lieu les 14 et 15 juillet à Bangalore. Les deux parties présentèrent des études sur le Saint-Esprit et sur l'union du chrétien au Christ. Il n'y a pas grand-chose à dire de cette rencontre, si ce n'est que le problème de l'unité extérieure revint à plusieurs reprises au cours des discussions. D'autre part les délégués jugèrent

leur accord doctrinal suffisant pour autoriser dès lors une communauté de vie plus étroite entre Eglises luthériennes et Eglise de l'Inde du Sud : coopération sur le terrain social et dans le domaine de l'évangélisation, échange de prédicateurs en des occasions appropriées, et même invitation à participer à la Sainte Cène en des circonstances spéciales.

La réunion de l'année suivante (12-16 mars 1954, à Bangalore) manifesta le même optimisme en rédigeant pour les « Eglises » respectives le rapport suivant :

La commission théologique mixte des Luthériens et de la C.S.I. s'est réunie quatre fois et a discuté les doctrines du Saint-Esprit, de la vie dans le Christ, de l'autorité de l'Église, de l'autorité de la Bible, de la Loi et de l'Évangile, de l'élection et de l'unité visible de l'Église. La seule doctrine importante sur laquelle il puisse y avoir une sérieuse différence et qui n'a pas encore été discutée est celle des sacrements. Nous enregistrons avec gratitude qu'à ce jour nous n'avons rencontré dans notre dialogue aucun désaccord de base sur les doctrines chrétiennes essentielles. Nous reconnaissons que nous sommes unis dans la recherche loyale de la volonté divine telle qu'elle est révélée dans les Écritures, et dans le désir de lui conformer la vie et l'enseignement de l'Église. Par conséquent nous réaffirmons ce que nous avons dit en juillet 1953, à savoir que l'accord doctrinal entre nous est tel qu'il autorise une communauté (*fellowship*) plus étroite que celle qui existe à l'heure actuelle entre nos Églises[30].

Allant plus loin en ce sens, ou plutôt s'efforçant de concrétiser ce rapprochement, le Bishop Hollis fit les propositions suivantes, qui ne seront d'ailleurs endossées que par le meeting de 1955 :

1. Les deux Églises reconnaissent mutuellement qu'elles croient et prêchent les vérités essentielles de la foi chrétienne selon les Écritures et qu'elles administrent correctement les sacrements selon le commandement du Christ, et qu'elles font partie de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, qui est son corps.

2. Chaque Église acceptera les membres de l'autre Église se trouvant passagèrement ou de façon permanente sur son territoire, à la communauté (*fellowship*) avec le statut qu'ils avaient précédemment dans l'autre Église.

3. En conservant toute liberté de juger de l'opportunité, en ce qui concerne la vie spirituelle, la formation, la culture théologique et l'expérience, de la désignation d'un ministre à une charge particulière, chaque Église reconnaît les ordinations administrées au sein de l'autre Église.

4. Aucune des Églises n'est obligée par cet accord d'accepter ou d'approuver tout l'enseignement ni toutes les pratiques de l'autre Église[31]

30. *Unity in Faith...*, p. 3.
31. *Minutes*, pp. 4-5.

La Commission ne put se mettre d'accord sur cette proposition, d'autant plus qu'elle impliquait une prise de position sur la Sainte Cène. Il fut décidé par conséquent que l'on y reviendrait l'année suivante après étude de la doctrine eucharistique.

Cette même réunion de 1954 entérina officiellement deux rapports, l'un traitant de *la Loi et l'Evangile*, l'autre de *la doctrine d'élection*[32]. Ces points sont, avec la Cène, ceux sur lesquels, dès le début de leur histoire, Réformés et Luthériens se distinguèrent et s'opposèrent. Aussi fut-ce avec un certain étonnement et une joyeuse surprise que les membres de la Commission mixte constatèrent qu'il n'y avait pas entre eux de vraie divergence de fond, mais seulement des différences d'expression. Si l'Eglise de l'Inde du Sud, par exemple, n'utilise pas les expressions de premier, deuxième et troisième usages de la Loi, elle n'en professe pas moins sur ces points une doctrine satisfaisante aux yeux des Luthériens[33].

En 1955, la réunion de la Commission eut lieu toujours à Bangalore du 15 au 17 mars, avec la participation exceptionnelle du secrétaire exécutif de *Faith and Order*, le Rév. J. R. Nelson. Elle s'était fixé comme principal sujet d'étude les sacrements. Si sur le baptême on ne découvrit pas de divergence sérieuse, il n'en fut pas de même à propos de la Cène. Sur ce sujet cinq travaux furent présentés. Du côté de la C.S.I., une étude néo-testamentaire par T.S. Garrett et une étude théologique par un groupe des diocèses de Dornakal et de Tirunelveli; du côté luthérien, une analyse scripturaire du Dr Gensichen, un rapport théologique du Dr Doerman et enfin un exposé critique du Dr Estborn sur la Liturgie de l'Eglise de l'Inde du Sud.

La discussion fut rendue spécialement ardue par les différences non négligeables qui séparent les Luthériens entre eux[34]. Tous, à l'exception des représentants du Synode du Missouri, affirment souscrire aux paragraphes de la *Déclaration doctrinale* concernant l'eucharistie; mais, alors qu'à l'extrême-droite, si l'on peut ainsi s'exprimer, ces mêmes représentants déclarent tenir intégralement l'ensemble de la doctrine contenue dans les écrits confessionnels luthériens, à gauche, un délégué de la Mission de l'Eglise de Suède déclare tout à fait

32. *Unity in Faith*..., pp. 5-9 et pp. 9-14.

33. Cf. S. Estborn, *Lutherische und Südindische Kirche*, dans *Oekumenische Rundschau*, V (1956), pp. 13-19; ici p. 17.

34. Cf. H. W. Gensichen, *Conversations between the C.S.I. and the Federation of the Evangelical Lutheran Churches of India*, *Lutheran World*, II (1955-1956), pp. 74-78; Id., *Südindisches Abendmahlsgespräch*, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, X (1956), pp. 126-130; *The « Real Presence » in South India*, *The Christian Century*, May 18, 1955, pp. 590-591. Pour l'auteur de ce dernier article, le rapport agréé sur la Cène ne serait qu'un « truc œcuménique » destiné à contenter tout le monde, comme ces chaussettes de nylon de grandeur uniforme qui s'adaptent à tous les pieds — garantie!

intenable l'ancienne conception de la *manducatio oralis*[35]. Les représentants des autres Eglises luthériennes prennent position entre ces deux extrêmes. En face de ces divisions, la pensée de la C.S.I. paraît nettement plus unifiée.

On se rappelle qu'en 1949 un premier document sur la Cène avait été adopté par la Commisison tripartite dont faisaient encore partie les Baptistes. Ce texte, qui s'était efforcé de fixer un minimum commun, n'avait pu être signé par tous que parce qu'à cette date, du côté luthérien, il n'y avait pas encore de représentant du Synode fondamentaliste du Missouri, ni même du luthéranisme allemand[36]. On s'était donc mis d'accord sur un plus petit commun dénominateur aux contours extrêmement flous et d'où les expressions précises étaient soigneusement bannies : il n'était nulle part question du corps et du sang du Christ ni de « moyen de grâce ». Il s'agissait que les Baptistes puissent y lire leur conception symbolique du sacrement. Que l'on juge du résultat sur les extraits suivants :

... Reconnaissant donc l'incomplétude de nos propositions, nous confessons que, lorsque nous recevons ce que Dieu a préparé pour nous dans la Cène, le rite extérieur contient les réalités spirituelles suivantes, chacune comprenant l'initiative de Dieu et la réponse de la foi :

*a)* Le sacrement est enraciné dans le fait historique que le Christ est mort pour nos péchés suivant les Écritures. Quand nous « faisons ceci » nous proclamons que le Fils de Dieu a donné sa vie en sacrifice, une fois pour toutes, pour le péché du monde;

*b)* Là (*herein*) le Seigneur ressuscité et vivant est réellement présent pour se donner lui-même par le Saint Esprit à ceux qui, dans la pénitence et la foi, acceptent son pardon de leurs péchés et confessent leur dépendance vis-à-vis de lui;

*c)* Cette manifestation de la grâce de Dieu exige de l'Eglise son sacrifice de prière et d'action de grâce. Là (*herein*) chaque croyant, mort et ressuscité avec le Christ, est capable de s'offrir lui-même dans le Christ au Père et de renouveler ainsi son alliance;

*d)* Acte corporatif de communauté des croyants avec leur Seigneur et les uns avec les autres, c'est un acte de culte de l'Eglise universelle;

*e)* Il déclare la victoire définitive de Dieu sur le péché annonçant la consommation de notre union avec le Christ et les uns avec les autres dans la joie parfaite du Royaume et promettant l'accomplissement à venir au (moment du) retour du Christ.

Les Ecritures nous enseignent que lorsque la Cène est reçue dans la

35. L'année précédente, en 1954, un rapport avait été préparé par les mêmes milieux de la Mission suédoise; il tendait à minimiser la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, considérée comme trop *réaliste*, au profit d'une notion de présence *personnaliste*. Ce n'est qu'au tout dernier moment que la délégation luthérienne avait réussi à éviter la présentation de ce rapport qui ne pouvait recevoir l'agrément de la plupart des autres luthériens (cf. *Minutes* de la session, p. 1).

36. Cf. note 7.

foi elle est efficace de vie éternelle; mais lorsqu'elle est reçue indignement elle produit la condamnation[37].

Ce texte, très minimisant, de 1949 fut purement et simplement passé sous silence en 1955. En six ans la situation avait singulièrement évolué. Les Baptistes s'étaient retirés des conversations. La F.E.L.C. avait publié sa *Déclaration doctrinale* (troisième édition, corrigée, en 1951) et la C.S.I. sa *Liturgie de communion* (1950; édition revue en 1954). Tout ceci créait des conditions nouvelles.

Au cours de la discussion qui suivit la présentation des cinq rapports dont nous avons parlé on proposa de prendre comme base de travail l'article VII de l'*Epitomé* de la *Formule de Concorde*. Les représentants de la C.S.I. précisèrent à nouveau à ce sujet qu'il ne pouvait être question pour leur Eglise d'être liée par la doctrine des livres symboliques luthériens. A leur avis d'ailleurs les controverses du temps de la Réforme concrétisées dans les écrits confessionnels ne sauraient intéresser l'Eglise de l'Inde au XX^e siècle[38]. Le Bishop Newbigin précisa que le travail de la Commission mixte était moins de combattre les hérésies que de chercher à confesser positivement la foi en commun. Les Luthériens eux-mêmes n'étant pas unanimes sur le degré de fidélité à accorder aux écrits confessionnels et les représentants de la C.S.I. précisant d'autre part qu'ils n'entendaient pas se réclamer d'une doctrine eucharistique de tendance zwinglienne, on parvint à un accord sur les points fondamentaux. Tout d'abord, la présence réelle du Seigneur dans le sacrement ne dépend pas de la foi du croyant. C'est ce qu'affirmait déjà clairement le rapport préparé par des membres des diocèses (C.S.I.) de Dornakal et Tirunelveli :

> Le Christ est présent dans l'eucharistie et se donne, par le moyen des éléments, à ceux qui ont la foi. Ceux qui n'ont pas la foi ne peuvent pas le recevoir. *Mais ceci ne signifie pas que notre foi crée sa présence. Sa présence dans l'eucharistie est entièrement indépendante de notre foi*, mais nous ne pouvons le recevoir sans avoir la foi...[39]

D'un autre côté on se mit d'accord sur le rejet de la transsubstantiation au sens catholique et de la doctrine dite des gens de Capharnaüm[40]. Finalement les membres de la C.S.I. propo-

37. *More Conversations*.... pp. 18-19.

38. H. W. Gensichen fait cependant remarquer à ce propos que se déroule à l'heure actuelle dans l'Église syrienne du Malabar (Mar Thoma) une dispute assez semblable à celle de Luther et de Zwingli (*art. cit., Evang. Luth. Kirchenzeitung*, p. 129 ; cf. V. P. Thomas, *A Historical Debate Renewed*, *Indian Journal of Theology*, 1954 2, pp. 7-10.

39. *The Sacraments*, p. 152. C'est nous qui soulignons.

40. « Nous rejetons et nous condamnons unanimement, comme erronés et contraires à la doctrine que nous venons d'exposer [...], la transsubstantiation papiste, c'est-à-dire la doctrine par laquelle on enseigne, dans le papisme, que

sèrent la rédaction d'un texte s'inspirant de la *Déclaration doctrinale luthérienne* et de la *Formule de Concorde*. C'est ce texte qui, après quelques corrections demandées par les Luthériens, fut agréé par les deux parties, à l'exception des représentants du Synode du Missouri qui réclamèrent d'autres conversations avec l'Église de l'Inde du Sud avant de pouvoir donner leur accord [41].

Les premiers paragraphes du rapport agréé concernant la Cène sont les principaux pour notre propos. Car, après avoir traité de la présence réelle du Christ, le document souligne les perspectives sotériologiques, ecclésiologiques et eschatologiques de l'eucharistie : ce n'est pas d'abord sur ces points que se situent les divergences entre tradition luthérienne et tradition anglicano-réformée.

1. Nous croyons que dans la Cène le Christ se donne vraiment aux siens. La Cène est un don du Christ à son Église et lorsque l'Église la célèbre selon Sa Parole, il est vraiment et personnellement présent, comme donateur et comme don. Ceux qui reçoivent ce don dans la foi le reçoivent pour leur salut; ceux qui le reçoivent sans la foi le reçoivent pour le jugement.

2. La Cène est essentiellement le mystère de la présence réelle et personnelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ comme le Sauveur qui s'est fait homme, a donné son Corps et répandu son Sang et par là offert l'unique sacrifice éternel pour le péché du monde. C'est par sa croix que Jésus s'est donné lui-même au monde, et dans ce sacrement, lorsque nous mangeons le pain et buvons le vin, selon son commandement, lui — Dieu et homme, crucifié, ressuscité et glorifié — se donne lui-même à nous sous le pain et le vin, afin que nous puissions recevoir le pardon de nos péchés, la vie, le salut et la force d'être ses témoins et ses ambassadeurs dans le monde.

le pain et le vin de la sainte Cène perdent leur substance et leur essence naturelles, qu'ils sont anéantis et changés en corps du Christ et qu'il n'en reste que l'apparence [...].

« Nous rejetons explicitement l'opinion des gens de Capernaüm qui s'imaginaient que manger le corps du Christ, c'est déchirer sa chair avec les dents, la digérer comme un aliment quelconque. C'est pourtant l'opinion que les sacramentaires se plaisent à nous prêter, malgré le témoignage de leur propre conscience et en dépit de nos multiples protestations. De la sorte, ils font haïr notre doctrine par ceux qui les écoutent et ils la condamnent absolument. Nous affirmons au contraire et nous croyons, en nous fondant sur les simples paroles du testament du Christ, que nous mangeons réellement son corps; mais cette manducation, de même que l'absorption de son sang, est surnaturelle; le sens et la raison de l'homme ne peuvent la concevoir, mais notre intelligence est captive dans l'obéissance du Christ, comme c'est le cas dans tous les autres articles de foi. Un tel mystère n'est révélé que dans la Parole et n'est saisi que par la foi » (*Formule de Concorde, Epitomé*, article VII, éd. Jundt, Je Sers., p. 43 et pp. 45-46).

41. La conférence générale des *Evangelical Lutheran Mission Churches in India* (Synode du Missouri), réunie à Ambur du 8 au 11 janvier 1956, a demandé l'ouverture immédiate de discussions sur ce point avec la commission doctrinale de l'Église de l'Inde du Sud (*Lutheran World*, III (1956-1957), p. 68).

3. La manière dont le Christ est présent dans le pain et le vin du sacrement est un mystère que nos esprits ne peuvent saisir, mais que nous confessons avec joie et dans lequel nous nous glorifions. Bien que nous ne puissions pas exprimer ce mystère par des mots, nous devons, d'une part, nier que dans ce sacrement nous mangions la chair matérielle de Jésus de Nazareth; nous devons d'autre part nier que la présence du Christ dans le sacrement dépende de notre foi, ou que nous recevions en ce sacrement le corps et le sang du Christ d'une manière spirituelle indépendamment de l'action de manger et de boire le pain et le vin. Nous croyons qu'en recevant le pain et le vin selon son commandement nous recevons le corps et le sang du Christ d'une manière spirituelle en raison de l'union sacramentelle qu'il a établie par sa parole[42].

Quelles que soient les critiques que l'on puisse adresser à ce rapport sur la Sainte Cène, il est pour l'essentiel en harmonie, nous semble-t-il, avec la *Déclaration doctrinale luthérienne*. Il est vrai que la doctrine eucharistique de celle-ci a été vigoureusement attaquée par des théologiens luthériens, qui ont été jusqu'à affirmer qu'elle serait reniée par Calvin lui-même puisqu'elle ne mentionne ni l'*unio sacramentalis*, ni la *manducatio oralis*, ni la *manducatio impiorum*[43]. Ces critiques sont-elles vraiment justifiées d'un point de vue luthérien ? Il ne nous apartient pas de trancher ici. En tout cas le rapport de la Commission mixte y prête moins le flanc que la *Déclaration doctrinale* car il parle expressément de l'*union sacramentelle* et affirme clairement la *manducatio impiorum*. Il est moins précis sur la *manducatio oralis* et c'est ce qui explique les réticences des représentants de tendance fondamentaliste. Par contre on notera que la présence réelle du Christ est bien affirmée[44].

La dernière réunion de la Commission mixte se déroule à Bangalore les 18 et 19 avril 1956[45]. Le sujet à l'étude est la nature de l'Eglise avec un exposé (luthérien) du Rév. A. Anderson et l'examen de documents de la C.S.I. déjà publiés : le rapport préparé sur ce sujet pour la conférence de Foi et Constitution à Lund (1952), les sections ecclésiologiques de la Constitution de l'Eglise, et enfin l'ouvrage du Bishop Newbigin, *The Household of God*. L'accord s'avère impossible. A la demande de leurs interlocuteurs les représentants de l'Eglise de l'Inde du Sud rédigent une note sur le ministère et l'épiscopat historique, dont nous reproduirons les principaux passages :

1. La C.S.I. accepte l'épiscopat historique comme le don d'une des

42. *The Sacraments*, pp. 165-166.

43. Cf. H. Sasse, *Lutherische Kirche und Weltmission*, *Lutherische Blätter*, VI, n° 38, 31 octobre 1954, pp. 164 et 169.

44. Cf. note 35.

45. Cf. H. W. Gensichen, *New Conversations between the C.S.I. and the Lutheran Churches in South India*, *Lutheran World*, III (1956-1957), pp. 178-181.

Églises qui s'unissent, offert comme sa contribution à la vie de l'Église unie (...)

2. La C.S.I. conserve l'épiscopat historique parce qu'il a prouvé sa grande valeur pour l'enrichissement de la vie de l'Église.

3. Son acceptation au point de départ et son maintien ne dépendent pas de l'acceptation d'une doctrine de la succession apostolique, en ce sens qu'une forme particulière de ministère serait le seul et essentiel canal pour la transmission de la grâce nécessaire à l'exercice du ministère dans l'Église de Dieu.

4. Notre Constitution statue : « En pourvoyant aux ordinations et consécrations épiscopales, l'Église de l'Inde du Sud déclare son intention et détermination d'assurer de cette manière l'unification de son ministère, mais cela n'implique aucun jugement sur la validité ou régularité de quelque autre forme de ministère et le fait que d'autres Églises ne suivent pas la règle de l'ordination épiscopale n'empêche pas en lui-même la C.S.I. de conserver des relations de communion et de fraternité avec elles » (II, 12). Le sérieux avec lequel la C.S.I. prend ces dispositions apparaît dans le fait qu'un nombre considérable de ses ministres n'ont pas reçu d'ordination épiscopale; qu'elle a admis dans son ministère un certain nombre de ministres d'Églises non-épiscopales sans les ré-ordonner, que ceci a été fait non seulement pour des ministres des Églises-mères, mais aussi pour ceux d'autres Églises non-épiscopales avec lesquelles elle est en relation de fraternité (*fellowship*); et que, malgré la pression des Églises anglicanes, elle a refusé avec fermeté de reconsidérer ses relations avec les Églises-mères non-épiscopales.

5. Dans une union future la politique de la C.S.I. serait certainement de suivre la même ligne de conduite en acceptant tous les ministres des Églises s'unissant « sur pied d'égalité et sans distinction ou différence, comme ministres de l'Église unie » sans qu'il soit question de ré-ordination; et de maintenir la même pleine communion et fraternité avec toutes les Églises-mères, quelle que soit leur organisation.

7. « Aucun plan d'union ne peut réussir s'il n'est pas clair que le but poursuivi est de maintenir, dans une fraternité plus large, tout l'héritage des ministères séparés mutuellement enrichis, et non de supprimer les ministères non-épiscopaux en les remplaçant par un ministère épiscopal qui, lui, resterait essentiellement ce qu'il était auparavant » (Rapport de la Commission théologique, Minutes du Synode 1954, p. 147). Ceci serait non moins applicable au cas où le ministère qu'on désirerait supprimer serait le ministère épiscopal, dont maintenant nous nous réjouissons dans la C.S.I. et que nous apprécions.

9. Le résultat d'une union plus large ne serait pas une nouvelle Église mais une manifestation moins inadéquate de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, qui est le corps du Christ; et nous croyons que la forme du ministère devrait en être un reflet.

11. (...) Nous nous sommes sentis dans l'obligation d'indiquer les raisons qui rendent à nos yeux le plus invraisemblable l'éventuel abandon par nous de l'épiscopat historique. Certainement en entrant en négociations en vue d'une union plus large la C.S.I. ne refuserait pas de discuter avec la plus entière franchise et d'écouter tout ce que les autres

Églises pourraient avoir à dire sur la théologie du ministère comme sur son organisation pratique; ceci engloberait évidemment la plus complète discussion de l'épiscopat. Nous n'osons pas fixer à l'avance le but où le Saint-Esprit nous conduira et nous devons être prêts à le suivre de bon gré où il nous dirigera. Mais à la lumière de notre expérience nous recommandons avec ferveur à nos frères luthériens le don que nous avons reçu et que nous avons été amenés à apprécier de plus en plus[46]

On sera frappé par l'appel fréquent de cette note au bilan positif de *l'expérience* de l'épiscopat. La dernière phrase citée est particulièrement significative à cet égard. On trouve là, pensons-nous, une des preuves du fait que les dix années de vie de l'Eglise de l'Inde du Sud l'ont conduit déjà au delà des textes proprement législatifs qu'elle s'était donnés au point de départ. Et l'on pourrait citer de très nombreux témoignages analogues. Au cours d'une *Conférence des Amis de la Réunion* (Oxford, 26-28 septembre 1956), le Dr Marcus Ward, ancien méthodiste entré dans la C.S.I. après avoir été un des principaux artisans de sa fondation, se vit demander : « Quel enrichissement spirituel, vous, un méthodiste, estimez-vous avoir reçu du fait de votre appartenance à l'Eglise de l'Inde du Sud ? » Il répondit : « J'estime que l'apport épiscopal est le plus important. Deux méthodistes, anciens présidents de district, sont maintenant évêques. Ils ont moins d'autorité personnelle et administrative qu'avant; mais en revanche ils n'ont jamais joui d'une autorité pastorale aussi riche, en tant que bergers du troupeau et animateurs évangéliques. C'est une autorité pastorale qu'on ne peut pas définir, mais qui, je le sais, est très réelle. Mon témoignage est que, grâce à l'épiscopat, nous possédons l'espèce de chef qui seul, à mon sens, peut être le vrai chef dans l'Eglise, tel que je n'en connaissais pas auparavant (...) »[47].

Ces constatations rejoignent les remarques que l'on peut faire à la lecture du beau livre du Bishop Newbigin (ex-presbytérien), *The Household of God* :

Le théologien catholique qui lit son livre est obligé plus d'une fois de se frotter les yeux pour s'assurer que c'est bien un ancien protestant qui lui parle, devenu « évêque » d'une « Eglise » à première vue plus « babélienne » que « biblique » comme eût dit Harnack. Non seulement, en effet, il admet aujourd'hui pleinement cet *historic episcopate*, qui était le maximum que ces excellents anglicans du type de Palmer espéraient tout juste faire passer, mais il a absorbé par dessus le marché à peu près tout le contenu des idées de « succession apostolique » aux-

46. *Minutes*, pp. 6-8.

47. D'après *Bulletin anglican œcuménique*, n° 16, avril 1957, p. 15. Antérieurement M. Ward avait fait allusion au fait que l'on comprend de mieux en mieux dans la C.S.I. « qu'il y a quelque chose de sacramentel dans l'office d'évêque » (*The Pilgrim Church*, p. 76).

quelles eux-mêmes n'osaient pas tout à fait croire. Il est exact qu'il maintient d'autre part que la vraie Église, à côté de cet élément de continuité sacramentelle avec l'apostolat, suppose comme également nécessaires l'union de tous dans la vraie foi, proclamée précisément par les apôtres, et la réalité vivante de l'Esprit, comme source et objet de l'expérience religieuse collective. Mais se doute-t-il qu'il arrive par là, tout en sauvegardant le positif *et* du protestantisme « biblique » *et* du protestantisme « revivaliste », bien plus près de la conception vraiment catholique et romaine de la « succession apostolique » que n'en sont les anglicans *high church*, lorsqu'ils séparent ou semblent séparer celle-ci de l'orthodoxie vivante et de la sainteté manifeste ? [48]

Prête à des concessions sur beaucoup de points, l'Eglise de l'Inde du Sud paraît attachée très fortement à l'épiscopat, non pas pour des raisons spécifiquement doctrinales, ni à proprement parler pour des raisons pratiques d'organisation, mais en raison d'une expérience vitale. D'après P. Wandall, la Confession d'Augsbourg (article 7) et les XXXIX Articles (article 19) sont d'accord pour confesser qu'il n'y a que deux critères de la véritable Eglise : la Parole et les sacrements [49]. Mais, à son avis, l'Eglise anglicane et les Eglises réformées ajoutent un troisième critère : la forme du gouvernement, qui doit être dans un cas épiscopal, dans l'autre presbytérien ou congrégationaliste. Est-ce le cas pour l'Eglise de l'Inde du Sud ? En fait il nous semble que ce n'est pas sur le plan théorique et de droit que celle-ci se place mais sur un plan existentiel et ce que ses membres reprochent aux Luthériens c'est précisément d'avoir une conception abstraite de l'Eglise en envisageant la Parole et les sacrements à part de la vie actuelle et concrète de la communauté chrétienne.

Quoi qu'il en soit de ce point, le bilan de la réunion de 1956 est négatif. On ne put se mettre d'accord sur un rapport commun et le Bishop Newbigin constata, un peu désabusé, que les discussions mêmes avaient été « relativement infructueuses » [50]. Par ailleurs l'unanimité ne put pas se faire non plus en faveur d'une traduction dans la vie concrète des « Eglises » des résultats déjà obtenus, malgré l'objurgation du même Newbigin : « Si nous ne mettons pas en pratique ce que Dieu nous a déjà révélé, il ne nous révélera plus rien » [51].

Les choses en sont là. La Commission mixte s'est ajournée, ayant achevé l'étude des questions qui lui avaient été proposées et ayant agréé quatre rapports sur la Cène, la Loi et l'Evangile, l'élection et les écrits confessionnels. Elle souhaite que soient organisées des conférences régionales en langues indiennes et

48. L. Bouyer, *art. cit.* (note 2), pp. 232-233.
49. P. Wandall, *The Lutheran Message*, dans *Lutherans and Church Union. A Symposium*, Madras, 1949, pp. 12-19; ici, p. 17.
50. H. W. Gensichen, *art. cit.* (note 45), p. 179.
51. *Id.*, *ibid.*

que si les rencontres en anglais doivent se poursuivre ce soit au niveau du Groupe inter-ecclésiastique dans lequel il conviendrait d'incorporer un certain nombre de laïcs, hommes et femmes.

Il serait inexact d'affirmer que les conversations sont actuellement au point mort. Mais c'est la fin d'une deuxième étape. L'Eglise de la Mission danoise a entamé avec l'Eglise de l'Inde du Sud des négociations en vue de l'intercommunion. Ce geste, accompli sans tenir compte de la solidarité des Eglises luthériennes de l'Inde au sein de la F.E.L.C., a été accueilli avec des sentiments divers. Les uns y voient une trahison de la cause luthérienne; d'autres, comme le Dr Estborn, soulignent le caractère exemplaire de cette tentative et souhaitent que les autres groupes luthériens de l'Inde du Sud s'en inspirent[52]. Mais pour le moment ceux-ci restent dans l'expectative.

Pour qui voudrait dresser un bilan provisoire, une première constatation se présente. Les pionniers, c'est-à-dire les membres de la Commission mixte et quelques autres personnalités des deux « Eglises », ne paraissent suivis que d'assez loin par la masse de leurs coreligionnaires. Il y a à cette attitude réticente plusieurs raisons, dont certaines sont peut-être simplement d'ordre géographique ou linguistique. Les procès-verbaux de la Commission insistent presque chaque année sur la nécessité d'organiser des réunions régionales afin d'intéresser à l'œuvre entreprise des groupes plus larges. Il ne semble pas que jusqu'à présent on ait montré beaucoup d'empressement à mettre sur pied ces meetings. Il n'est pas impossible cependant que l'interruption des réunions de la Commission permette à ses membres d'être plus facilement les animateurs de ces rencontres régionales. A la question d'extension géographique est liée d'ailleurs une question linguistique. La traduction des travaux de la Commission dans les quatre principales langues indigènes de l'Inde du Sud ne se fait que relativement lentement : ce qui explique un intérêt encore restreint pour ses efforts.

Peut-être aussi les débats de la Commission mixte se situent-ils sur un plan trop nettement théologique pour retenir l'attention de cercles bien larges dans les « Eglises ». Une proposition de travail un peu plus pastoral, la rédaction d'un catéchisme commun, a été présentée en 1956 par les Luthériens. L'invitation n'a pas été repoussée, mais considérée comme bien utopique avant l'union. On nomma cependant un comité chargé d'étudier la question et une réunion assez fructueuse eut lieu à ce sujet en novembre 1956[53].

52. S. Estborn, *Oekumenische Rundschau*, V (1956), p. 19.

53. Cf. le bref compte rendu de cette réunion donné par son président, le Rév. T. S. Garrett, dans *The South India Churchman*, May 1957, p. 15.

Mais il y a plus grave : une véritable crise de confiance entre Luthériens et membres de la C.S.I. Ces derniers, on l'a fait remarquer, se demandent si leurs interlocuteurs désirent vraiment l'union ou s'ils ne se servent pas plutôt des discussions théologiques avec tous leurs *impedimenta* pour maintenir les choses dans le *statu quo*. De leur côté les Luthériens s'interrogent : l'Eglise de l'Inde du Sud cherche-t-elle vraiment l'unité sur la base de la Parole de Dieu et des sacrements ou, au contraire, n'est-elle pas prête à l'unité à n'importe quel prix ?[54] Ce climat, peu détendu, permet mal de poser les deux grands problèmes en lesquels on peut résumer les divergences entre les deux « Eglises » : le problème de la croissance doctrinale et celui du ministère, plus précisément de l'épiscopat historique.

Comme l'a fait remarquer le Dr Vajta, la désignation d'*Ecclesia in via* pourrait s'appliquer de façon précise à toute la vie et la pensée de la C.S.I.[55]. Cette Eglise ne veut pas préjuger des décisions doctrinales qu'elle pourra être amenée à prendre dans l'avenir. Elle est vraiment, même du point de vue doctrinal, la *Pilgrim Church* décrite dans le livre de Marcus Ward; sa naissance en 1947 n'a pas été un aboutissement mais un commencement. Dans une lettre ouverte au Dr Vajta le Bishop Neill défend avec une belle vigueur cette thèse à laquelle il accorde une importance tout à fait primordiale[56]. Il faut distinguer, écrit-il en substance, les articles d'union et la confession de foi. Cette dernière est l'expression de la foi commune, vécue et expérimentée par *une* Eglise comme telle. Tout ce que peuvent faire *des* Eglises désireuses de s'unir, c'est de rédiger quelques articles d'union explicitant leurs accords dogmatiques; mais comme la foi n'a pas encore été vécue en commun, il se peut que ces articles que l'on croit posséder en commun soient tenus de différentes manières, tant il est vrai que notre foi forme un tout et que chacun de ses articles est connoté par les autres et par son insertion dans un ensemble. Ce n'est donc qu'après un certain temps de vie commune dans une Eglise unie que l'on peut espérer parvenir à un consensus plus profond qu'il serait chimérique de vouloir obtenir a priori au point de départ, au moment de l'acte d'union.

On peut d'ailleurs noter, en s'appuyant sur le témoignage loyal d'un luthérien[57], que les faits donnent au moins en partie raison au Bishop Neill. Sur un certain nombre de points doctri-

54. H. W. Gensichen, *art. cit.* (note 45), pp. 179-180.

55. *The Problem of Church Union in South India*, *Lutheran World*, III (1956-1957), pp. 110-132; ici, p. 115. Cet article donne, d'un point de vue luthérien, un très intéressant panorama d'ensemble du problème.

56. *Lutheran World*, III (1956-1957), pp. 297-300. Cette lettre a été prolongée dans le numéro suivant de la même revue (pp. 398-400) par une réponse du Dr Vajta et une nouvelle note brève du Bishop Neill.

57. S. Estborn, *art. cit.* (note 52), p. 18.

naux les représentants de l'Eglise de l'Inde du Sud furent moins en peine que les Luthériens pour exprimer un avis unanime[58].

L'accord est-il impossible en ce domaine ? Les deux « Eglises » ne se sont-elles pas entendues pour affirmer que l'unanimité sur les doctrines de base de l'Evangile est prérequise à l'union ? Toute la question est sans doute d'énumérer ces doctrines[59]. Il y a, sous-jacent à cette difficulté, un problème délicat : celui de l'affrontement entre œcuménisme et confessionnalisme. C'est le reproche de confessionnalisme, au sens péjoratif du mot, que lance le Bishop Neill aux Luthériens de l'Inde du Sud : « Les Eglises luthériennes ont-elles une conception *biblique* de la nature de l'Ecclesia, telle qu'elle ressort du Nouveau Testament, ou ne pensent-elles pas seulement en termes d'Eglises *luthériennes* et autres Eglises ?[60] » Le confessionnalisme revêt un aspect pratique : le conflit entre le souhait de créer une unique Eglise regroupant toutes les missions luthériennes de l'Inde, et le désir de participer à l'unification commencée au sein de l'Eglise de l'Inde du Sud. Il a aussi un aspect théorique : la volonté de conserver les écrits confessionnels traditionnels et de leur accorder une place prépondérante. Mais, de ce dernier point de vue, l'effort fait à propos de la Déclaration doctrinale de la F.E.L.C. pour repenser les Confessions de foi du XVI^e siècle en fonction des problèmes spirituels de l'Inde contemporaine est le signe que le Luthéranisme dans l'Inde ne peut sans injustice être accusé de fixisme. Quant au point de vue pratique, la naissance d'une Eglise luthérienne unie de l'Inde semble encore lointaine. Elle se heurte à beaucoup de difficultés. Celle des distances : une mission luthérienne du Sud de l'Inde peut trouver plus d'intérêt à entrer en communion avec d'autres Eglises du Sud de l'Inde que de s'unir avec une mission luthérienne située à des milliers de kilomètres

58. Que l'on note à ce sujet la remarque suggestive du Dr Vajta (*art. cit.*, p. 126) : « Il est difficile de savoir si l'unité doctrinale de la C.S.I. qui se traduit dans les rapports agréés avec les luthériens [...], était une caractéristique inhérente avant les conversations avec les luthériens, si elle s'est développée sous la pression des luthériens, ou si elle est le fruit naturel de leur « croissance ensemble ».

59. « Ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum », dit le fameux article VII de la *Confession d'Augsbourg*. Pour le Dr Estborn (*Lutherans and Church Union...*, p. 33), la doctrine de l'Évangile, ce n'est pas l'ensemble des confessions de foi luthériennes, mais *la justification par la foi*, et dans l'administration des sacrements il ne s'agit pas de toute la dogmatique sacramentaire, y compris la présence réelle, mais simplement de *la distribution de la Cène sous les deux espèces*. Sur ces deux points l'accord est sans doute facile entre C.S.I. et luthériens. Mais dans quelle mesure l'exégèse du Dr Estborn est-elle authentique ? Et dans quelle mesure, s'il est vrai, comme le rappelle le Dr Savarimuthu (*même recueil*, p. 36), que la *Confession d'Augsbourg* a été rédigée en référence spéciale aux doctrines catholiques, cette Confession est-elle le document indiqué pour servir de base à des discussions avec une Église de tradition anglicano-réformée ?

60. *Lettre citée*, p. 399.

dans le Nord du pays. D'autre part les différences raciales et linguistiques créent des barrières, de même que les arrière-fonds théologiques et nationaux des missions. Enfin le stade de développement très variable des différents membres de la F.E.L.C. ne facilite pas non plus leur fusion[61].

Beaucoup plus qu'un raidissement confessionaliste, il y a, chez un certain nombre de Luthériens de l'Inde du Sud, une grande gêne devant l'imprécision doctrinale de la C.S.I. Pour surmonter cette gêne il faudrait accepter la méthode pratique préconisée par elle. Mais ceci n'est-il pas interdit à des Luthériens voulant rester loyaux envers leur Confession ?

Si l'insistance luthérienne sur la doctrine a toute notre sympathie, elle nous paraît cependant indûment restreindre son champ sur un point au moins : celui de l'épiscopat. Il y a certes des Eglises luthériennes épiscopaliennes, et dans l'Inde même. Mais le gouvernement de l'Eglise reste question libre; il ne fait pas partie de l'Evangile, de la Parole :

> Le ministère de l'évêque, c'est-à-dire le ministère de la surveillance, de la direction et du soin spirituel des pasteurs, est l'un des divers ministères que le Saint-Esprit a donnés à son Église. Comme tel il n'est pas essentiellement différent de n'importe quel autre ministère de la Parole (...) Cependant puisque les écrits néo-testamentaires montrent que le ministère des évêques s'est développé aux temps apostoliques, nous tenons que le ministère de l'évêque, berger de tous les pasteurs, peut être vraiment de grande utilité pour l'Église (...) Puisque tous les ordres, règlements et constitutions légitimes (...) sont institués pour accomplir le service essentiel confié à tous les croyants, les membres de l'Église sont tenus à s'y soumettre dans la foi et l'amour. Mais on ne peut refuser à aucune Église le droit de modifier ou de supprimer ces dispositions humaines, ni de créer de nouvelles constitutions dans la mesure où les anciennes apparaissent comme des obstacles dommageables au service essentiel de l'Église : la proclamation de la Parole vivante de Dieu dans toute sa réalité dynamique.

A côté de ces affirmations de la Déclaration doctrinale luthérienne, il faut citer la Constitution de l'Eglise de l'Inde du Sud. Après avoir rappelé qu'il y a parmi ses membres différentes conceptions de l'épiscopat, elle ajoute :

> Quelles que soient ces différences, toutes les Églises qui s'unissent sont d'accord, puisque l'épiscopat a été accepté dans l'Église depuis les premiers temps, pour qu'il soit en ce sens convenablement appelé historique, et sur ce fait qu'il est nécessaire à l'œuvre pastorale et à l'extension de l'Église de l'Inde du Sud. Toute interprétation additionnelle quoiqu'elle puisse être soutenue individuellement, ne lie pas l'Église unie[62].

61. Cf. H. W. Gensichen, *Lutheran World*, II (1955-1956), p. 78; V. Vajta, *art. cit.*, p. 123.
62. *The Constitution of the Church of South India*, Madras, 1953, p. 77.

Aux yeux des Luthériens l'épiscopat peut être utile; il est pastoralement nécessaire de l'avis de la C.S.I.[63]. Et, nous l'avons vu, la vie concrète ne fait qu'accentuer cette différence inscrite déjà dans les textes constitutionnels.

C'est là le point où il faut prononcer, du côté luthérien, un *non* décisif, écrit Carl F. Wislöff. Notre conception est et doit être que l'Église une est fondée uniquement sur la Parole. Le critère de l'utilité ou de la convenance d'un ministère est son aptitude à servir l'Évangile (...). On ne peut pas placer cette position de principe à côté d'une pratique comme celle de l'Église de l'Inde du Sud et prétendre que les deux conceptions sont justes. L'une exclut tout simplement l'autre. La C.S.I. attribue par sa pratique au problème de l'ordre ecclésiastique un rôle décisif pour l'unité de l'Église. La route de l'unité passe par l'épiscopat, ministère reconnu par l'Église universelle. Selon Luther nous ne connaissons absolument pas d'autre principe constitutif pour l'unité de l'Église que l'Évangile[64].

Et dans l'Evangile, pense notre auteur, il n'y a pas l'épiscopat.

Il nous semble qu'en définitive là est le grand problème œcuménique du dialogue entre les Luthériens et l'Église de l'Inde du Sud; ce qui n'est guère étonnant s'il est vrai, comme l'affirme J.-J. von Allmen, que l'épiscopat ou la validation œcuménique du ministère est vraiment le problème numéro un de tout le mouvement œcuménique actuel[65]. L'observateur catholique, qui suit ce dialogue avec grand intérêt, ne peut s'empêcher de penser qu'une théologie authentique de l'épiscopat — non seulement organe indispensable de gouvernement, mais en même temps gardien de la doctrine et dispen-

63. Cf. *supra*, p. 000, les réflexions du Rév. Marcus Ward, et ces formulations du Bishop Neill (*lettre citée*, p. 298) qu'il faut maintenir dans leur langue originale : « We declared that in our judgment the historic episcopate was « expedient » for the Church of South India. I remember pointing out at the time that this term might be interpreted in terms of « mere expediency », to which Bishop Waller of Madras replied by quoting, « It is *expedient* for you that I go away ». I still think that those who are not familiar with classical English might be misled by this expression, and might fail to grasp the agreement on this fundamental question, which underlay the acceptance of the historic episcopate as part of the order of the C.S.I. »

64. Carl F. Wislöff, *Das südindische Weg zur Kircheneinheit*, *Evangelisch-Lutherisch Kirchenzeitung*, X (1956), 15 avril, pp. 137-142; ici, p. 140. Cf. aussi la conclusion de son article, vigoureusement luthérien. Après avoir rappelé que, selon la *Confession d'Augsbourg* (article VII), il suffit, pour assurer la véritable unité de l'Église, d'être d'accord sur la doctrine évangélique et sur l'administration des sacrements, il poursuit : « La C.S.I. prouve par sa pratique que cette unité ne lui suffit pas. C'est ici que se trouve le *punctum saliens* sur la route de la C.S.I. vers l'unité. Ici il s'agit simplement de choisir. »

65. Dans la préface à G. Dix, *Le ministère de l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 8.

sateur des sacrements — serait en mesure de débloquer les conversations entre Luthériens et membres de la C.S.I. en exauçant les vœux légitimes des uns et des autres. C'est dans cette ligne que devraient s'engager les réflexions de nos frères de l'Inde du Sud s'ils voulaient faire œuvre efficace non seulement pour eux-mêmes au cours de la troisième étape de leurs conversations doctrinales, mais encore pour l'Eglise universelle.

RENÉ BEAUPÈRE, O. P.

# DOCUMENTS

## I. — LUTHÉRIENS ET ÉGLISE DE L'INDE DU SUD

*En raison de l'importance qui leur est accordée par les cercles luthériens engagés dans les conversations qui font l'objet de l'étude qu'on vient de lire, nous croyons opportun de reproduire ici, dans leur teneur intégrale, trois des principaux documents auxquels cette étude s'est maintes fois référée :* 1) *La* Déclaration doctrinale luthérienne; 2) *La* Déclaration de la commission théologique de l'Église de l'Inde du sud; 3) *Le* Rapport *agréé, en 1949, par les représentants des Églises et missions baptistes et luthériennes et ceux de l'Église de l'Inde du Sud.*

## I. — DÉCLARATION DOCTRINALE LUTHÉRIENNE

*Les deux premières éditions de ce texte (1949 et 1950) sont identiques et portent le titre :* Doctrinal Statement presenting the Confessional Basis proposed for the Evangelical Lutheran Church in India *(23 pages). La troisième édition (1951) s'en distingue par un certain nombre de corrections et surtout un nombre considérable d'additions; elle porte un titre différent :* Doctrinal Statement presenting the confessional Basis of the Federation of Evangelical Lutheran Churches in India *(28 pages). C'est qu'entre-temps, d'une part, la F.E.L.C., à sa conférence de Guntur (30 janvier 1951), a adopté officiellement cette déclaration comme sa base confessionnelle, d'autre part, l'espérance de la proche constitution d'une Église luthérienne unie de l'Inde s'est estompée.*

*La traduction française que nous présentons a été faite sur cette troisième édition anglaise. Nous avons indiqué les principales différences entre les deux versions du document : les phrases en italiques sont des phrases ajoutées (parfois modifiées) dans la troisième édition. Les références à la Bible et aux écrits confessionnels font toutes partie du texte officiel. On trouvera une traduction allemande de cette Déclaration, enrichie de commentaires très éclairants sur le contexte dans lequel elle se situe, dans le livre de* H. Meyer, Bekenntnisbindung und Bekenntnisbil-

dung in jungen Kirchen, *Gütersloh, 1953, pp. 41-73 (cité dans l'article ci-dessus, note 5).*

*On notera que le bref paragraphe intitulé :* Le Christ, fils incarné de Dieu, *reproduit à peu près littéralement le* Petit Catéchisme *de Luther (n° 2 : La foi ou le symbole des apôtres, deuxième article).*

## Préambule

Durant ces dernières années un courant n'a pas cessé de grandir au sein des Églises évangéliques de l'Inde en faveur d'une manifestation plus complète de la véritable unité chrétienne.

C'est pourquoi il est nécessaire de redire simplement et brièvement ce que les Églises luthériennes de l'Inde croient, confessent et enseignent comme essentiel au salut de l'homme et à l'édification de l'Église.

Nous avons été poussés par l'Esprit-Saint à remplir cette tâche en écoutant dans l'humilité et l'obéissance le Christ notre Sauveur dans la Parole de Dieu qui témoigne de Lui, et nous avons essayé d'exprimer notre foi en des formulations qui soient en leurs termes et en leur contenu aussi proches des Saintes Écritures et aussi fidèles à elles que possible. Il est évident que, ce faisant, nous avons dû éviter des formulations théologiques anciennes très rigoureuses aussi bien que des considérations pratiques qui auraient pu nous faire dévier vers une pensée passionnée ou utilitaire. Nous croyons que cette attitude nous met en plein accord avec nos pères luthériens, dont les documents confessionnels ont été pris en considération tout au long de notre travail.

*Puisque les écrits confessionnels de l'Église luthérienne ont été rédigés pour guider et protéger l'Église de leur temps par une exposition de la vérité scripturaire, ils conservent leur valeur. Notre intention n'a pas été de les remplacer. Cependant la reconnaissance des écrits confessionnels comme une exposition fidèle et docile de la vérité divine ne nous dispense pas du devoir de guider et de protéger l'Église de notre pays et de notre temps à l'aide d'une exposition aussi fidèle de la vérité révélée dans les Saintes Écritures.*

*Une telle exposition a quelque chose d'une Confession (de foi), parce que, fruit d'une nouvelle étude de la Parole (de Dieu), elle entend être un guide et une sauvegarde de l'Église. Elle deviendra une Confession officielle si elle est adoptée par l'Église.*

## Le Dieu Trinité

1. *Dieu se révèle à nous en Jésus-Christ et dans la Sainte Écriture comme un Dieu unique et personnel, dont l'essence est l'amour souve-*

*rainement libre et saint*[1]. *Dieu est l'unique être véritablement et parfaitement personnel. Les êtres humains sont des personnes* (personalities) *parce qu'ils ont été créés par Dieu dans le but de refléter sa personne*[2]; *c'est pourquoi ils ne sont de véritables personnes que lorsqu'ils remplissent ce but*[3].

*Dieu n'est en aucune manière dépendant de nous mais nous sommes pleinement dépendants de lui*[4]. *C'est seulement par sa volonté gracieuse et souverainement libre que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes*[5]. *Dieu est haut et loin au-dessus de ses créatures*[6] *et il est différent d'elles dans son essence*[7]. *Cependant, en un amour inexprimable, libre et débordant, il se penche vers l'homme*[8] *pour établir une communauté* (fellowship) *avec lui*[9].

*En tant que le Saint, Dieu est purement et simplement l'adversaire de tout mal et de toute iniquité, et il exige une semblable sainteté des hommes*[10].

2. *Dans sa révélation Dieu nous rencontre comme Trinité* (Triune Personality)[11]. La doctrine de la Trinité divine est un mystère insaisissable, mais c'est précisément de cette manière qu'il a plu à Dieu de se révéler à nous pour notre salut. Les Saintes Écritures offrent des témoignages certains et assurés de la révélation de Dieu comme Père, Fils et Esprit-Saint[12]. C'est pourquoi nous confessons que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu et que l'Esprit-Saint est Dieu. Pourtant il n'y a pas trois dieux, mais trois personnes en un seul Dieu, co-éternelles, et qui agissent ensemble dans l'entente la plus intime et la plus totale[13].

3. Selon la Sainte Écriture nous croyons :

*a*) au Père qui nous a créés et qui a créé tout ce qui existe, qui nous a donné notre corps et notre âme et qui les maintient (dans l'être), qui s'occupe de nous chaque jour avec largesse et qui nous protège[14];

*b*) au Fils, Jésus-Christ, qui est l'amour fait chair, qui nous a rachetés et qui nous propose une vie nouvelle[15];

*c*) à l'Esprit-Saint qui nous appelle par l'Évangile, nous illumine par ses dons et nous garde dans la vraie foi, qui nous pardonne chaque jour tous nos péchés avec largesse[16], nous console[17] et nous sanctifie[18].

1. Ex., III, 14; Is., XLII, 8.
2. Gen., I, 27.
3. II Cor., III, 18; Éph., IV, 13; I Jn, III, 2.
4. Act., XVII, 24, 25.
5. Act., XVII, 28; Rom., XI, 36.
6. Is., VI, 1 ss.; I Tim., I, 17.
7. Nb., XXIII, 19; I Tim., VI, 16-17.
8. Is., LVII, 15; Ps. XVII, 6; Ps. XXXI, 2; Ps. LXXXVI, 1.
9. I Jn, I, 3.
10. Lev., XIX, 2; Mt., V, 48; Rom., I, 18.
11. I Jn, XIV, 16 ss.
12. Mt., III, 16, 17; Mt., XXVIII, 19; II Cor., XIII, 14.
13. I Cor., XII, 4-6 (*Symbole d'Athanase; Confession d'Augsbourg*, I).
14. Gen., I; Apoc., IV, 11; Apoc., X, 6; Ps. CXLV, 15, 16.
15. I Jn, IV, 9; Col., I, 14.
16. *Petit Catéchisme*, II, 3.
17. Act., IX, 31.
18. II Th., II, 13; I Pet., I, 2.

nous donne justice, paix et joie[19], interprète la volonté de Dieu[20] et construit l'Église de Dieu[21].

En même temps nous croyons selon la Sainte Écriture que dans toutes ses actions, les trois personnes de la Trinité agissent de concert.

## Le Christ, fils incarné de Dieu

Les Écritures affirment que Jésus-Christ, vrai Dieu, né du Père de toute éternité[22], et vrai homme, né de la Vierge Marie[23], est notre Seigneur. Il nous a sauvés, nous créatures perdues et condamnées; il nous a rachetés et délivrés de tout péché, de la mort et de la puissance du diable[24], non pas à prix d'or ou d'argent, mais par son sang saint et précieux, par ses souffrances et sa mort innocentes[25], afin que nous puissions lui appartenir[26], vivre sous sa domination dans son royaume et le servir éternellement dans la justice, l'innocence et la béatitude[27], comme lui-même, ressuscité des morts[28], vit et règne pour l'éternité[29].

## La nature du péché

1. Dieu a créé l'homme à sa propre image et il lui a dispensé ainsi qu'à sa descendance ses bénédictions[30], mais l'homme, tenté par Satan, a volontairement et sciemment *désobéi à la volonté de Dieu*[31] et s'est par là séparée de Dieu[32]. *Cette désobéissance*[33] *et* cette séparation de Dieu sont péché.

2. Par le péché l'homme a cessé d'adorer Dieu, de l'aimer et de mettre sa confiance en lui par dessus toutes choses[34].

19. Rom., XIV, 17.
20. I Cor., II, 10-16.
21. Eph., II, 22. Pour les §§ *a*, *b*, *c* : *Grand Catéchisme*, II.
22. Mt., III, 17; Mt., XVII, 5; Jn, III, 16; Jn, XIV, 10, 11; Col., II, 9; Jn, I, 1.
23. Lc, II, 7, 11, 12; Jn, I, 14; Gal., IV, 4; Heb., II, 14.
24. Mc, II, 17; Lc, XIX, 10; Lc, XXIV, 47; Act., IV, 12; I Tim., I, 15.
25. I Pet., I, 18-20; Lc, XXII, 44, 63-65; Lc, XXIII, 33, 46, 53.
26. II Cor., V, 15.
27. Jn., XIV, 19; Apoc., VII, 15-17; Apoc., XXII, 3 ss.; Heb., VII, 24-25.
28. Mt., XXVIII, 6; Lc, XXIV, 5-6; Act., IV, 10; Act., XIII, 30.
29. Mt., XXVIII, 18; Act., II, 33; VII, 55-56; Éph., IV, 10; Mt., XXV, 31 ss. (*Petit Catéchisme*, II, 2; *Confession d'Augsbourg*, III).
30. Gen., I, 27 ss.
31. Gen., III, 1 ss.
32. Is., LIX, 2.
33. Rom., V, 19; I Jn, III, 4.
34. Ps. XIV, 1 ss.; Rom., III, 10 ss. (*Apologie*, II, 14, 23 ss.; 33 (*Grand Catéchisme*, 1re partie, I, 1 ss.).

3. Le péché est l'attitude permanente de rébellion contre Dieu[35], par laquelle l'homme revendique pour lui l'honneur et l'autorité qui appartiennent de droit à Dieu. Cette attitude est la source de désirs et d'actes mauvais[36] et de la haine contre Dieu et elle corrompt toutes les relations humaines[37].

4. Comme la race humaine descend d'Adam, chaque homme *participe à la nature d'Adam et* est engendré avec le péché[38]. C'est pourquoi le péché d'Adam qui soumet à la damnation tous les hommes, *qui sont par nature des enfants de colère*[39], a totalement corrompu tous les hommes et les a rendus incapables de se réconcilier avec Dieu.

5. L'homme lui-même est devant Dieu responsable de son propre péché[40]. Il ne peut rejeter sa responsabilité sur la volonté de Dieu[41], ni sur le destin[42], ni sur les circonstances[43], ni sur Satan[44].

6. Tout le mal dans le monde, y compris la mort *corporelle et la mort éternelle* (*c'est-à-dire* la séparation définitive de la vie de Dieu) est *le fruit et* la conséquence inévitable du péché[45].

7. Dans sa patience longanime Dieu n'a pas aussitôt livré l'homme et le monde à la destruction. Afin que l'homme ait un temps de grâce pour faire pénitence, Dieu a laissé à la race humaine une certaine capacité de créer un ordre, de se donner des lois, de leur obéir et de reconnaître le péché. Mais tous les efforts de l'homme pour se sauver et se sanctifier lui-même sont inutiles parce qu'ils sont empoisonnés par la corruption de tout son être, c'est-à-dire par le péché[46].

8. C'est seulement la Parole de Dieu, et en premier lieu la Loi de Dieu, qui peuvent conduire l'homme à une véritable conscience de son péché et le persuader de sa culpabilité[47].

9. La véritable nature et la profondeur du péché ne peuvent être reconnues que sous la croix du Christ, où la Loi aussi bien que l'Évangile ont été révélés en leur plénitude[48].

35. Rom., VIII, 7; V, 10 (*Formule de Concorde, Épitomé*, II, 3).
36. Mc, VII, 21-22.
37. Éph., II, 14 ss.; Tit., III, 3.
38. Rom., V, 12; I Cor., XV, 22; Ps. XIV, 1 ss.; LI, 5; LVIII, 3; Rom., III, 23; I Jn, V, 19.
39. Eph., II, 3.
38 et 39. *Confession d'Augsbourg*, II, 1 s.; *Formule de Concorde*, *Solida declaratio*, II, 7.
40. Jer., XXXI, 30; Ezech., XVIII, 4; Os., XIII, 9.
41. Rom., IX, 19 ss.
42. Rom., V, 12 ss.
43. I Tim., II, 14; Gen., III, 12 ss.
44. II Cor., XI, 3; Gen., III, 12 ss.
45. Rom., V, 12 ss. (*Apologie*, II, 46 ss.); Gal., III, 10-12; Gen., III, 14-19.
46. Mt., VII, 17 ss.; XV, 19; Jn, III, 6; I Cor., II, 14; Eph., II, 3 (*Form. Conc., Sol. Decl.*, II, 26, 33).
47. Rom., III, 20.
48. *Petit Catéchisme*, II, 2, 3; *Grand Catéchisme*, 2e partie, art. III, 38.

## Justification par la foi

1. Mû par la compassion et la volonté de racheter l'homme, Dieu a envoyé son Fils pour être le Sauveur du monde[49]. *Par son incarnation le Christ est devenu notre frère*[50] *et s'est identifié si complètement à l'humanité*[51] *qu'il a endossé toutes les conséquences du péché de l'homme*[52]. Par sa vie, sa mort, *sa résurrection et son ascension* vicaires, Jésus a expié pour tout le péché, remporté la victoire sur le péché, la mort et le diable, et réalisé de cette manière le salut de l'homme[53].

2. Par cette œuvre du Christ et par sa justice, et à cause d'elles, Dieu *a écarté la malédiction de l'homme*[54]; *c'est pourquoi il* n'impute plus le péché[55], mais offre son pardon à tous les hommes et est prêt maintenant à recevoir les pécheurs comme des fils et il le désire[56].

3. Lorsque Dieu offre sa grâce à l'homme dans son évangile et que le pécheur accepte cette grâce dans la foi, Dieu le justifie et le rétablit pleinement dans la situation de fils[57].

4. La foi est la confiance de notre cœur en la grâce de Dieu et en le salut réalisé par Lui grâce au Christ[58]. C'est le travail de l'Esprit-Saint de Dieu dans notre cœur grâce à l'évangile[59]. C'est sur cette œuvre achevée de Dieu que repose le fondement infaillible de notre foi; et par suite nous pouvons avoir une parfaite certitude de notre salut[60].

5. Il s'ensuit que Dieu, considérant notre foi, nous déclare justes, non pas parce que la foi constituerait un mérite ni un acte de coopération de notre part, mais parce que la foi fait confiance uniquement à ce que Dieu a fait *dans le Christ*[61].

## L'élection de grâce

1. *L'élection de grâce doit être interprétée à partir de la Parole de Dieu seule, dans laquelle elle est révélée. Il n'y a pas à enquêter par le raisonnement humain sur le conseil secret de Dieu*[62]. *Les Saintes Écri-*

49. Jn, III, 16; I Jn, II, 2.
50. Heb., II, 11, 14, 15.
51. Heb., IV, 15; Rom., VIII, 3.
52. Gal., IV, 4 ss.
53. Eph., I, 3 ss..; Rom., V, 19; Gal., I, 4.
54. Gal., III, 13.
55. II Cor., V, 19, 21; Rom., V, 18.
56. Gal., IV, 5.
57. Rom., I, 17; III, 22 (*Form. Conc., Epit.*, III, 5-6; *Sol. Decl.*, III, 22).
58. *Form. Conc., Epit.*, III, 6; *Sol. Decl.*, III, 11.
59. *Form. Conc., Sol. Decl.*, III, 10.
60. *Form. Conc., Sol. Decl.*, III, 30.
61. Rom., III, 24, 28; V, 1 ss.; XI, 6 (*Form. Conc., Sol. Decl.*, III, 13, 30-31).
62. Rom., XI, 33 ss.

*tures nous conduisent au Christ*[63], *c'est pourquoi la véritable compréhension de l'élection de grâce doit provenir seulement du saint Évangile concernant le Christ*[64], *qui atteste clairement que « Dieu a enfermé tous les hommes dans l'incrédulité afin de faire miséricorde à tous*[65] *» et qu'il ne veut la perte d'aucun homme, mais qu'il veut que tous viennent à la repentance*[66].

2. *A la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils*[67]. *Par les moyens de grâce il invite tous les hommes à la repentance*[68] *et cherche à les appeler à la foi au Christ et à les faire ainsi participer à la justice du Christ*[69].

3. *Selon l'Écriture, Dieu, en son infinie miséricorde, a prévu ce plan de salut de toute éternité*[70].

4. *Tous ceux qui sont en le Christ*[71], *régénérés, justifiés et sanctifiés sans mérite ni acte méritoire de leur part*[72], *sont confortés et fortifiés dans l'assurance de leur glorification*[73]. *Ce sont les élus. L'Écriture nous affirme qu'ils ont été choisis de toute éternité pour l'éternité*[74].

5. *Tous les croyants, y compris les prophètes et les apôtres, sont dans la situation d'élus*[75] *et ne peuvent parler de l'élection que dans la foi. Le mystère de l'incroyance, c'est-à-dire le rejet de l'offre étonnante de la grâce de Dieu, n'existe que chez les incroyants*[76].

6. *Les passages de l'Écriture qui semblent indiquer un décret arbitraire de la colère de Dieu*[77] *ne doivent pas être interprétés de telle sorte qu'ils entrent en conflit avec la grâce universelle révélée en le Christ*[78].

## L'amour et l'obéissance du chrétien, fruits de la foi

1. La situation de fils est une possession actuelle que nous avons et conservons en sa plénitude tant que nous persistons dans la foi.

2. Cette foi est en elle-même une vie et une force nouvelles dans nos cœurs[79], et elle produit naturellement une vie sainte et de bonnes

63. Heb., IV, 14-15; XIII, 8.
62 et 63. *Form. Conc. Epit.*, XI, 6, 7, 13; *Sol. Decl.*, XI, 13, 64.
64. *Form. Conc., Epit.*, XI, 10; *Sol. Decl.*, XI, 67.
65. Rom., XI, 32.
66. Ezech., XVIII, 23; XXXIII, 11; II Pet., III, 9; I Jn, II, 2.
67. Gal., IV, 4.
68. Act., XVI, 30; Eph., I, 7, 10; II Th., II, 13, 14.
69. Rom., III, 22; V, 19; Gal., I, 4.
70. Eph., I, 4, 5, 9; II Tim., I, 9; Rom., VIII, 28.
71. I Th., I, 4 ss.
72. Rom., IX, 11 ss.; XI, 5, 6, 28; II Tim., I, 9 (*Form. Conc., Epit.*, XI, 13).
73. Rom., VIII, 29-30; II Th., II, 13-14; Jn, X, 28 ss. (*Form. Conc., Sol. Decl.*, XI, 15-22).
74. Act., XIII, 48; Eph., I, 4, 5, 11, 12; II Pet., I, 10.
75. Eph., I, 9 ss.; I Cor., II, 14-15 (*Form. Conc., Sol. Decl.*, XI, 12).
76. Jn, XII, 47, 48.
77. Ex., VII-XI; Rom., IX, 13, 19-24; XI, 5; Mt., XX, 16; XXII, 14 (*Form. Conc., Epit.*, XI, 12; *Sol. Decl.*, XI, 83, 85, 86).
78. Mt., XI, 28; Jn, I, 29; III, 17 (*Form. Conc., Sol. Decl.*, XI, 28).
79. I Cor., V, 17.

œuvres[5]. La foi est active, vivifiante, puissante, continuellement au travail dans les œuvres de la charité[6]. Les fruits de la foi ne lui confèrent pas cependant sa puissance salvatrice. Nous ne sommes pas sauvés par les bonnes œuvres mais pour accomplir une bonne œuvre[7].

Le Saint-Esprit transforme le cœur du croyant[8] et le dirige dans la lutte contre le péché[9] par le repentir et la pénitence de chaque jour. Le genre de vivre antérieure est changée. La foi le rend capable de surmonter les tentations, parce qu'elle lui donne une nouvelle volonté en conformité avec la volonté de Dieu (sanctification).

La sanctification procède *naturellement* de la foi et est nécessaire parce qu'elle est en accord avec la volonté de Dieu[10]. Le Saint-Esprit nous a convertis afin que nous vivions sous le Christ en vraie sainteté[11]. Par suite dans la vie du croyant tout ce qui est sainement inspiré, à savoir par la charité du Christ[12] et correspond à la sainte volonté de Dieu, est un service agréable à Dieu. *Ces conditions n'étant pas remplies chez l'incroyant, il ne peut pas faire ce qui est agréable à Dieu.*[13]

L'agréation en faveur des bonnes œuvres est la charité du Christ[14] qui habite en nous, nous pousse à l'aimer et par amour pour lui à aimer notre prochain et tous les hommes[15].

La vie nouvelle que mène le croyant est un sacrifice vivant[16], d'action de grâce pour les dons reçus[17]. Ce n'est en aucune manière un sacrifice par lequel l'homme expierait ses transgressions passées[18].

Nous sommes justifiés et par suite vivons une vie de sanctification, mais selon notre ancienne nature nous sommes encore des pécheurs[19]. Cependant le péché, qui n'a pas de place dans notre vie nouvelle[20], est étouffé et mortifié par le repentir quotidien et la foi.

La vie en le Christ, si elle est saine[21], engage à grandir en sainteté[22] jusqu'à la pleine mesure de la stature du Christ[23].

5. Gal., v, 6.
6. I Th., i, 3.
7. Eph., ii, 8-10; *Form. Conc., Epit.*, IV, 11; *Sol. Decl.*, IV, 10.
8. Gal., v, 24 ss.; *Apologie*, art. iii, 2, 4.
9. Rom., vi, 12 ss., viii, 13; Eph., iv, 22; II Cor., vii, 1; I Jn, iii, 3.
10. Mt., iii, 8; Gal., v, 6.
11. Tit., ii, 14; Mt., v, 16.
12. I Jn, iv, 19.
13. Heb., xi, 6.
14. II Cor., v, 14.
15. Rom., xiii, 10.
16. Rom., xii, 1.
17. Heb., xiii, 15, 16.
18. Is., xvii, 10; *Form. Conc., Epit.*, II, 12.
19. Is., lxiv, 6; Phil., iii, 12; Rom., vii, 14-24.
20. Rom., vi, 14; I Cor., ix, 21; *Form. Conc., Epit.*, IV, 10-11; VI, 2 ss.
21. Tit., i, 13.
22. Gal., v, 16; I Th., iv, 1, 3; Heb., xii, 14; I Pet., i, 15 s.
23. Eph., iv, 13-16.

## Les moyens de grâce

1. *La grâce salvatrice de Dieu vient à nous par les moyens de grâce, c'est-à-dire la Parole de Dieu et les deux sacrements du baptême et de la Cène. Ces moyens audibles et visibles sont des signes et des instruments de la grâce de Dieu pour le réveil et la confortation de la foi, et pour la consolation et l'assurance des cœurs oppressés et affligés.*

2. *Les moyens de grâce ne sont pas des moyens dans lesquels les éléments matériels seraient chargés de force divine et qui seraient mis entre nos mains et placés à notre disposition de telle sorte que leur simple usage soit efficace d'une manière mécanique ou magique; mais ils sont riches en efficacité parce que le Dieu trinité lui-même est personnellement présent et actif dans ces moyens par le Saint-Esprit.*

A. 1. *La Parole de Dieu.*

1. Dieu nous parle. Son message en Jésus-Christ son Fils inlassablement proclamé et administré par les Saintes Écritures et les sacrements comme la voix vivante et l'évangile dans l'Église, c'est la Parole de Dieu [99].

2. La Parole de Dieu est d'abord et essentiellement la Parole faite chair, son fils Jésus-Christ, qui réalise le salut des hommes et révèle Dieu au monde [100].

3. Les Saintes Écritures de l'Ancien [101] et du Nouveau Testament [102] sont la Parole de Dieu parce qu'elles sont le témoignage de première main et le rapport, le commentaire et la prédication inspirés *de la volonté et* de l'action puissante de Dieu en faveur de notre salut, écrits par des hommes de Dieu poussés par le Saint-Esprit.

4. C'est pourquoi les Saintes Écritures sont de la plus haute importance en tant que le moyen *principal* par lequel le Saint-Esprit porte témoignage au Christ et de la sorte crée et fortifie la foi [103].

5. C'est pourquoi les Saintes Écritures sont aussi l'unique source de la doctrine et l'unique norme et autorité suivant laquelle toute doctrine, prédication, confession et vie dans l'Église doivent être jugées [104].

6. Le Christ, sujet central des Saintes Écritures, et en même temps leur Seigneur et leur Maître, est la pierre de touche décisive de tout livre et de toute parole bibliques [105].

99. Heb., I, 1 (*Articles de Smalkalde*, 3e partie, art. IV).
100. Jn, I, 14; I Jn, I, 1-13.
101. II Tim., III, 15 ss.; II Pet., I, 20 s.
102. I Cor., II, 13; I Th., II, 13.
103. Jn, V, 39; II Tim., III, 15 s.
104. II Tim., III, 16; Ps. CXIX, 105 (*Conf. Augs., Préf.*, 8; *Apologie, Préf.* 8-9; *Form. Conc., Epit. de comp. Reg.*, I, 7; *Sol. Decl. de regula fidei*, 3).
105. Jn, V, 39.

7. Puisque la Parole de Dieu est la force qui peut sauver les hommes et les sauve en fait, le Saint-Esprit pousse les croyants à proclamer cette Parole partout et à tous comme la bonne nouvelle du salut[106].

(*Le texte de la Sainte Écriture, c'est-à-dire la forme extérieure fixée par écrit sous laquelle la Parole de Dieu vient à nous, n'est pas certaine et claire en ce qui concerne la forme, l'authenticité et la génuinité de chacun des mots et de chacune des péricopes qu'elle contient. Toutefois nous recevons les Saintes Écritures dans l'obéissance de la foi et avec reconnaissance comme le moyen de grâce par lequel il a plu à Dieu de nous révéler sa sainte Parole et comme le message clair, digne de totale confiance et infaillible pour notre salut*[107]. *C'est pourquoi, comme Notre-Seigneur*[108] *et ses apôtres*[109] *l'ont fait pour les Saintes Écritures de l'Ancien Testament, tous les croyants doivent écouter chacune des paroles et des péricopes du texte biblique avec la foi respectueuse qui est due à la sainte Parole de Dieu.*)

A. 2. *La loi et l'évangile.*

1. *L'Écriture Sainte proclame et atteste la Parole de Dieu dans sa double fonction de Loi et d'Évangile*[110]. *Bien que certains passages aient plus le caractère de la Loi et d'autres plus celui de l'Évangile, on ne peut pas diviser la Sainte Écriture d'une manière mécanique en Loi et Évangile*[111].

2. *La Loi proclame la sainte volonté du Créateur*[112]. *L'impression au cœur de l'homme*[113] *de cette Loi a été obscurcie et défigurée par le péché de l'homme*[114]. *C'est pourquoi Dieu a révélé clairement et en toute sa plénitude sa Loi dans la Sainte Écriture afin que l'homme sache ce que Dieu exige de lui quant à ses rapports avec lui*[115] *et avec son prochain*[116], *et afin qu'il reconnaisse son péché et la nécessité du salut*[117].

3. *Cette loi, dans la mesure où elle s'applique à tous les hommes de tous les temps, a une valeur divine, car elle est l'expression de la sainte volonté de Dieu, Seigneur souverain*[118].

4. *En obéissant librement et parfaitement à cette loi et en supportant les conséquences de sa transgression par l'homme, le Christ, Sauveur de l'humanité, a accompli cette loi*[119].

106. Mt., XXVIII, 19-20; Mc, XVI, 15; Rom., I, 14 ss.
107. Jn, V, 39.
108. Jn, X, 35.
109. Act., XXIV, 14.
110. Jn, I, 17; Rom., V, 20; VI, 14; VII, 6; X, 4; Gal., III, 21-24.
111. I Cor., I, 18; II Cor., II, 15, 16 (*Form. Conc., Epit.*, V, 2, 8-10).
112. Ex., XX, 1 ss.
113. Rom., II, 14-15.
114. Rom., I, 19-22.
115. Mc, XII, 29-31.
116. Jac., II, 8-11.
117. Rom., II, 20; VII, 7 ss. (*Form. Conc., Epit.*, V, 3).
118. Mt., V, 17, 18; Rom., III, 31; VII, 12 (*Form. Conc., Epit.*, VI, 7).
119. Rom., V, 19; X, 4; Eph., II, 14, 15; Col., II, 14; I Pet., II, 24 (*Form. Conc., Epit.*, III, 3, 4, 6).

5. *L'évangile est la bonne nouvelle de ce que Dieu a fait en Jésus-Christ pour notre salut et il est l'offre de son pardon et de sa grâce pour nous*[120]. *Puisque l'évangile est le message de l'amour paternel de Dieu pour ses enfants perdus, il est le cœur même et l'essence de la Parole de Dieu. Eu égard à la désobéissance de l'homme le but principal de la loi est accompli quand elle sert à nous conduire au Christ*[121] *en qui la condamnation de la loi a été écartée*[122].

6. *En ceux qui sont un avec lui par la foi, le Christ est la loi vivante*[123]. *Le suivre et lui obéir apportent la joie au croyant*[124]. *La Loi, telle qu'elle est formulée par écrit dans l'Écriture, sert à rappeler au croyant et à lui enseigner la volonté du Christ Seigneur. Toutes les fois que le croyant tombe dans le péché, puisque sa vieille nature colle encore à lui, la loi le réprimande et le châtie*[125] *afin qu'il se convertisse au Christ dans la pénitence et la foi pour une vie renouvelée dans l'Esprit.*

B. *Le baptême (régénération et conversion).*

1. Le Christ est la tête de l'Église[126]. C'est pourquoi devenir membre de l'Église signifie pour le croyant son insertion organique dans le Christ[127]. Celle-ci est un acte de Dieu qui nous sauve de la mort et qui, dans le Christ, nous donne la vie. Cette insertion est pour cette raison justement appelée régénération[128].

2. Avant de devenir chrétiens nous étions, avec toute la race humaine, enchaînés au péché et condamnés à mort[129].

3. Le Christ, par grâce libre, fait entendre son appel pour nous sauver de ce monde du péché et de la mort[130].

4. Cet appel est adressé à tous, enfants et adultes, par le Saint-Esprit *au moyen de la Parole de Dieu et de sa Parole visible dans le saint baptême*[131].

5. a) *Lorsque quelqu'un est appelé par une véritable confrontation avec le Christ vivant, il est mis en position de se décider pour ou contre le Christ*[132].

b) *Lorsque nous avons été ainsi confrontés avec le Christ de telle sorte que par son Esprit il a rendu notre volonté capable de prendre la déci-*

120. Jn. III, 17.
121. Gal., III, 24-26.
122. Gal., III, 13.
123. I Cor., IX, 21; Gal., VI, 2; Jn, XIII, 14, 15.
124. Ps. CXIX; Rom., VII, 22; VIII, 4; Jac., I, 25; II, 12.
125. Rom., VII, 14 ss.; Heb., XII, 6, 7; Apoc., III, 19; I Cor., XI, 32; I Pet., IV, 17-19 (*Form. Conc., Epit.*, VI, 3-6; *Apologie*, art. III, 2-4).
126. Eph., I, 22.
127. Gal., III, 27; Eph., II, 4 ss.; II, 20 ss.; Col., I, 13; III, 3; Jn, XV, 1 ss.; Rom., XI, 17.
128. Jn, III, 3; Rom., VI, 3-11; I Pet., I, 3, 23; (*Grand Catéchisme*, IV, 10).
129. Col., II, 13; Eph., II, 1 ss.; Rom., I, 18; V, 12 ss.
130. Mc, I, 15; Act., II, 38.
131. Act., XVII, 30 s.; I Tim., II, 4.
132. Mt., XII, 30; Lc, IX, 59 s.; Gal., III, 1; Act., XXVI, 19; Mc, I, 16 ss.

*sion, cette décision déterminera notre vie ou notre mort éternelle*[133].

(*En ce qui concerne ceux qui n'ont pas pu entendre l'évangile, certains textes de l'Écriture expriment la possiblité d'une certaine confrontation avec le Christ éternel dans cette vie, de l'homme ainsi amené à la nécessité de prendre une décision pour ou contre la vérité qui lui est connue, cette décision fixant son destin pour l'éternité. Aussi abandonnons-nous avec confiance cette question à Dieu qui ne prend pas plaisir à la mort du pécheur*[134].

*En ce qui concerne ceux qui n'ont pas réellement été confrontés avec le Christ dans cette vie, l'Écriture exprime la possibilité qu'ils entendent l'évangile après leur mort*[135]. *Cette question fait appel à la miséricorde de Dieu. Pour nous l'Écriture prescrit l'importance extrême de notre décision* hic et nunc[136]).

6. Par cet appel le Saint-Esprit suscite l'humble repentance, un désir du pardon, la haine du péché et la foi au Christ (conversion)[137].

7. Le sacrement du saint baptême est la Parole visible de Dieu par laquelle *il nous accepte comme ses enfants et* nous fait entrer dans l'unique et sainte Église. Bien que nous reconnaissions que la grâce de Dieu est sans limite, nous tenons pour certain avec les Saintes Écritures que notre régénération est accomplie et certifiée dans le saint baptême, bain de la régénération[138].

8. Comme l'appel et la grâce de Dieu sont les facteurs premiers et essentiels de la régénération, c'est-à-dire de l'incorporation au Christ, nous tenons fermement que les enfants aussi doivent être baptisés et rendus ainsi participants à la grâce divine[139].

9. L'incorporation complète dans la vie du Christ consiste en ces deux facteurs : conversion et baptême, qui s'appellent mutuellement[140].

10. Le baptême est essentiellement œuvre de Dieu et sa validité ne dépend pas de notre conversion ni de notre foi; mais son efficacité salvatrice dépend du fait que nous le recevions dans la foi et que nous demeurions dans la foi[141].

11. D'après ce qui précède il est clair qu'on ne peut mettre aucun ordre de priorité entre conversion et baptême. La providence et le gouvernement de Dieu déterminent ce qui dans chaque cas individuel vient en premier lieu[142].

133. Jer., x, 23; Phil., II, 12, 13; Jn, III, 18; VIII, 24; Mt., XXIII, 37; Lc, XIII, 34; Heb., XII, 25; Apoc., III, 20; XXII, 17.
134. Rom., X, 18; Ps. XIX, 1-4; Act., XIV, 17; XVII, 26 ss.; Rom., I, 19 s.; II, 14 ss.; Mt., XXV, 31 ss.; I Cor., X, 2 ss.; Heb., XI, 26; IX, 12; Ezech., XXXIII, 11.
135. I Pet., III, 19 s.; IV, 6.
136. Heb., III, 7 s.; 12, 13; IX, 27.
137. Act., II, 37; II Cor., VII, 10.
138. Mc, XVI, 16; Act., II, 38, 41; Rom., VI, 3 s.; Tit., III, 5; I Pet., III, 21; Jn, III, 3, 5 (*Grand Catéchisme*, IV, 44 ss.).
139. Mc, X, 14 (*Grand Catéchisme*, IV, 47 ss.).
140. Mc, XVI, 16; Mt., XXVIII, 19; Rom., VI, 3-4 (*Petit Catéchisme*, IV, 4).
141. *Grand Catéchisme*, IV, 10.
142. Mc, XVI, 16; Mt., XXVIII, 19-20.

*C. La Cène.*

1. La Cène est essentiellement un acte de Dieu dans lequel Jésus-Christ notre Seigneur est l'acteur divin en même temps que le donateur et le don[143]. C'est pourquoi lorsqu'elle est célébrée selon l'institution de notre Seigneur[144] elle est valide indépendamment de la foi des participants; mais son efficacité salvatrice dépend de sa réception dans la foi: celui qui la reçoit avec irrévérence se place sous le jugement[145].

2. *a) La Cène est essentiellement le mystère de la présence réelle personnelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le sauveur qui s'est fait homme et a donné son corps et versé son sang pour nous. Lui, le Christ tout entier, Dieu et homme, maintenant dans la gloire, se donne Lui-même à la Cène sous le pain et le vin*[146].

*b) Sous le pain le Christ donne son corps, c'est-à-dire se donne lui-même, parce que le corps du Christ n'est rien d'autre que le Christ lui-même ressuscité, afin d'établir et de confirmer la pleine communauté avec le croyant*[147].

*Sous le vin le Christ donne son sang, c'est-à-dire se donne lui-même car le sang du Christ n'est rien d'autre que le Sauveur lui-même crucifié, afin de rétablir l'alliance entre lui et le croyant, qui, par ce moyen, reçoit le pardon de ses péchés, la vie, le salut et la force de combattre les péchés et de servir dans l'amour*[148].

c) La présence réelle de Notre-Seigneur dans la sainte communion est un gage de la victoire définitive et de la consommation de notre union avec lui quand nous le verrons tel qu'il est[149].

*d)* En participant à la Cène nous *confessons notre foi au Christ* et proclamons sa mort pour les pécheurs[150].

e) Quand nous participons à la Cène nous répondons au grand don du Christ par l'action de grâce et nous nous engageons nous-mêmes à une vie renouvelée de sainteté en lui[151].

*f)* La Cène *étant la communion entre le Christ et le croyant* est en même temps la communion d'amour fraternel entre les croyants et oblige ceux qui y participent à vivre comme des frères[152].

143. Jn. VI, 27, 33.
144. Mt. XXVI, 26 ss. et parall.
145. I Cor. XI, 27. *Grand Catéchisme*, V, 35, 37; *Form. Conc., Epit.*, VII affirm. 7, neg. 14, 16.
146. I Cor. X, 16. *Form. Conc., Epit.*, VII, 6.
147. Lc. XXII, 19; I Cor. XI, 23-24.
148. Lc. XXII, 20; I Cor. XI, 25.
149. Mt. XXVI, 29; I Cor. XI, 26.
150. I Cor. XI, 26.
151. Act. II, 46, 47; II Cor. V, 15; Rom. XII, 1. *Apologie*, XXIV, 33, 34.
152. I Cor. X, 17; XI, 18 ss., 33.

## L'Église

1. L'Église chrétienne, une, sainte, catholique, apostolique est le corps du Christ qui en est la tête et dont les membres sont ceux qui croient en Lui [153].

2. L'Église est la création du Saint-Esprit qui appelle à la foi chacun des hommes et qui les lie ensemble dans la communauté de l'Esprit [154]. Celle-ci est une unité organique et dynamique, du centre de laquelle (ce centre étant le Christ), jaillissent des fleuves de force salvifique [155]. Les membres de l'Église sont ceux qui *ont été mis en communion avec le Christ et qui*, baptisés, demeurent dans la foi [156]. Tous ces croyants appartiennent à l'Église, quelque séparés qu'ils puissent être les uns des autres par l'espace, le temps [157], la race [158], la culture et d'autres facteurs semblables [159].

3. Le Christ exerce sa Seigneurie sur les membres de son Église par les moyens de grâce. Cette seigneurie consiste dans son influence personnelle et dynamique sur les âmes, qui n'est pas cependant une puissance coercitive, mais une puissance vivificatrice [160].

4. Dieu est partout présent et agit dans toute la création; le monde entier est donc rempli de dons temporels et de bénédictions de Dieu [161]. Cependant nous tenons avec l'Écriture que les bénédictions spirituelles acquises par le Christ, à savoir le pardon des péchés ainsi que les trésors et les dons qui y sont liés, sont offertes et communiquées par Dieu habituellement par les moyens de grâce qu'il a lui-même institués. Ces moyens de grâce sont la Parole de l'évangile dans toutes les formes sous lesquelles elle est portée aux hommes, et les sacrements du saint baptême et de la sainte Cène [162].

5. L'Église chrétienne est une, sainte, catholique, apostolique.

L'Église est une [163], sans division; elle ne peut pas être divisée parce que les membres de l'Église sont unis dans le Christ-tête, union qui n'implique pas seulement l'amour envers Dieu mais aussi l'amour envers le prochain. L'unité de l'Église qui est établie par le Saint-Esprit ne doit pas seulement demeurer, mais elle doit aussi se manifester [164]. L'Église

153. Eph., I, 22 s.; IV, 12, 15 s.; Col., I, 18 (*Apologie*, VII; VIII, 5; *Grand Catéchisme*, II, art. III, 51 s.; *Art. Smalkalde*, 2e partie, art. IV, 1).
154. Act., II, 1 ss.; Eph., IV, 3 ss.; II Cor., XIII, 14 (*Grand Catéchisme*, II, art. III, 51 s.).
155. Jn, VII, 38.
156. I Jn, V, 12; Gal., III, 26 (*Apologie*, VII; VIII, 8).
157. Jn, XI, 52; Col., II, 5.
158. Eph., II, 11-18.
159. Col., III, 10 s.; Gal., III, 28 s. (*Apologie*, VII; VIII, 20, 30 s., 33).
160. Eph., IV, 11 ss.; III, 7; Rom., I, 16; I Cor., I, 23 s.
161. Act., XIV, 17; XVII, 24-28; Col., XI, 17.
162. Rom., X, 14 s.; Eph., V, 26 s. (*Form. Conc., Epit.*, II, 4; neg. 6).
163. Act., II, 42, 44 ss.; Eph., II, 19, 21 s.; I Cor., I, 12 s.; III, 1-11 (*Apologie*, VII; VIII, 20).
164. Jn, XVII, 11, 21-23; I Cor., I, 10.

une est comme telle pour toujours une et ne peut pas être divisée. Mais nous prions pour que cette unité soit manifestée dans une mesure grandissante et nous sommes affligés lorsqu'une telle manifestation est empêchée par les membres de l'Église. Nous confessons que tous les croyants sont toujours tenus de manifester cette unité dans une mesure sans cesse grandissante.

L'Église est sainte parce que le Christ, sa tête, est saint dans un sens absolu et parce que ses membres sont en Lui justifiés[165], consacrés[166], sanctifiés et qu'ils grandissent dans la sanctification[167]. Elle est sainte aussi parce que les moyens de grâce, par lesquels le Saint-Esprit agit dans le cœur des hommes, sont des *moyens efficaces de sanctification*.

L'Église est appelée catholique ou universelle eu égard aux deux choses suivantes : à son adhésion inébranlable à la foi transmise aux saints une fois pour toutes[168], et à son extension[169], puisqu'elle compte partout des hommes comme ses membres et qu'elle comprend des croyants en tout lieu et en tout temps[170].

Cette Église une, sainte, catholique, est aussi apostolique, non pas à cause de l'union de ses membres en quelque organisation unique qui prétendrait posséder un lien historique avec les apôtres, mais parce que la foi en le Christ Jésus, que tous les membres de l'Église ont en commun, est la même foi que celle qui habitait le cœur des apôtres et qu'ils prêchaient. Cette foi a été et est encore aujourd'hui transmise par le témoignage ininterrompu des croyants. Les Saintes Écritures sont le témoignage permanent et autorisé de la vérité apostolique qui est le fondement de la foi chrétienne[171].

L'Église est dite chrétienne parce qu'elle est composée de ceux qui croient au Christ[172].

6. L'Église est une grandeur spirituelle qui ne peut être saisie que dans la foi. Il est donc impossible d'en tracer les frontières et de désigner qui lui appartient. Ceci n'est connu que de Dieu qui est seul capable de lire dans le cœur de l'homme[173].

D'autre part l'Église, composée de ceux qui croient au Christ, et qui sont rassemblés en communautés par le Saint-Esprit pour l'adoration et le témoignage communs, est une communion d'êtres humains et, comme telle, elle est reconnaissable; elle est reconnaissable comme Église du Christ par la proclamation de la Parole de Dieu, l'administration des sacrements et les œuvres de charité chrétienne. Quand dans quelque communauté ou organisation ecclésiastique l'un quelconque de ces signes manque, cette communauté ou organisation court le danger de

165. Act., x, 43; Rom., iv; Gal., iii, 24.
166. Jn, viii, 31 s., 36.
167. Jn, xvii, 19; I Cor., iii, 17; vi, 11; Eph., v, 26-27; I Pet., i, 15 s. (*Apologie*, VII; VIII, 8).
168. Jude, 3.
169. Mt., xiii, 38.
170. Jn, x, 16; xi, 51-52 (*Apologie*, VII; VIII, 10).
171. Act., ii, 42; Eph., ii, 20.
172. *Conf. Augsb.*, VII; *Apologie*, VII; VIII, 22.
173. *Petit Catéchisme*, II, 3; *Conf. Augsb.*, VIII; *Apologie*, VII; VIII, 17-20.

perdre son caractère de membre de l'Église chrétienne une, sainte, catholique, apostolique.

7. Les communautés locales et les organisations ecclésiastiques sont dans leurs lieu et temps une authentique manifestation de l'Église chrétienne une, sainte, catholique, apostolique, dans la mesure où elles annoncent la Parole de Dieu, administrent les sacrements et accomplissent les œuvres de la charité chrétienne. Par les expressions « Église chrétienne une, sainte, catholique, apostolique » et « communautés locales et *organisations ecclésiastiques* » on ne désigne pas deux sortes d'Églises.

Les communautés locales et les organisations ecclésiastiques doivent, dans la charité chrétienne, considérer comme membres de l'Église tous les chrétiens qui se confessent comme tels. Mais il peut se faire qu'elles doivent excommunier des membres dont elles doivent reconnaître qu'ils vivent comme des pécheurs impénitents. Nous sommes conscients du fait qu'elles peuvent se tromper dans leur jugement. De telles personnes peuvent continuer à être des membres de l'Église de Dieu tout en vivant en dehors du cadre de la communauté locale[174].

8. Le fondement de la manifestation de l'unité entre les groupes de croyants confessants est l'unité en le Christ. Nous croyons donc que *l'unanimité* (*oneness of mind*) en ce qui concerne les doctrines fondamentales qui appartiennent à l'essence de l'évangile et sont tout à fait clairement enseignées par la Parole de Dieu, est essentielle à la manifestation de la véritable unité : « Pour la véritable unité de l'Église il suffit de s'entendre sur l'enseignement de l'évangile et l'administration des sacrements »[175].

(On doit considérer comme doctrines fondamentales de l'Évangile les suivantes :

1. Dieu Trinité.
2. Le Christ, fils de Dieu fait chair.
3. La nature du péché.
4. La justification par la foi.
5. *L'élection de grâce.*
6. L'amour et l'obéissance du chrétien, fruits de la foi.
7. La Parole de Dieu et les sacrements du saint baptême et de la Cène comme moyens de grâce.
8. *La loi et l'évangile.*
9. La Parole de Dieu comme règle et autorité de la foi.
10. L'Église et le ministère.
11. L'eschatologie.)

## L'autorité et les ministères dans l'Église

1. Avec les Saintes Écritures nous tenons qu'il n'y a qu'une seule autorité dans l'Église, le Christ Jésus, Seigneur et Tête de l'Église[176].

174. I Jn, IV, 1-6 (*Apologie*, XI, 61; XXVIII, 13; *Art. Smalk.*, III, IX).
175. *Conf. Augsb.*, VII, 2 ss.
176. Jn, X, 16; Eph., IV, 5, 15 s.

2. Le Seigneur de l'Église exerce son autorité par son Esprit qui agit dans et par sa Parole divine[177].

3. Tous ceux en qui le Saint-Esprit a suscité la foi par la Parole de Dieu et qu'il a faits membres de l'Église, sont appelés à servir le Seigneur de l'Église et, dans son service, à servir tous les hommes. Puisque tous les croyants *ont été faits prêtres par le Seigneur de l'Église et* le servent à ce titre, nous parlons du sacerdoce des croyants. Les communautés locales et les organisations ecclésiastiques en tant que manifestations authentiques de l'Église chrétienne une, sainte, catholique, apostolique, sont, comme telles, soumises à la Parole de Dieu. L'autorité qui leur est donnée par Dieu leur fait un devoir sacré d'exercer dans leur sphère d'action, par les membres que Dieu lui-même a préparés et équipés pour un tel service, les activités qui sont demandées à l'Église[178].

4. La nature du service auquel les chrétiens sont appelés est fixée par le Saint-Esprit et l'autorité du service est celle de la Parole divine à laquelle et par laquelle ils ont cru et ils ont été appelés[179].

5. Le Saint-Esprit a appelé et appelle les croyants à servir le Seigneur de l'Église de beaucoup de façons diverses (en beaucoup de ministères) et les y rend aptes par une grande variété de dons spirituels[180].

6. L'appel à l'un quelconque de ces ministères peut être immédiat ou médiat[181]. Il peut venir d'un homme[182], d'un groupe d'hommes[183] d'une communauté locale[184] ou d'une organisation ecclésiastique.

7. L'appel à un ministère spécifique dans l'Église prend normalement valeur décisive grâce à sa confirmation par une communauté locale ou une organisation ecclésiastique dûment constituées.

8. Il est clair que l'Église n'a jamais été et ne sera jamais privée du ministère essentiel qui prêche la Parole de Dieu[185], administre les sacrements et paît le troupeau[186]. En accord avec la pratique rapportée dans le Nouveau Testament, la coutume est que ceux qui sont appelés à ce ministère soient ordonnés par d'autres ministres au moyen de l'imposition des mains et de la prière[187].

9. La diversité des ministères dans le Nouveau Testament et des dons spirituels attachés à ces ministères, ainsi que les différentes manières suivant lesquelles les hommes dans l'Église ont été appelés et attelés à ces ministères, montrent clairement que le Seigneur de l'Église n'a pas donné et n'a pas voulu donner une valeur éternelle ni une sanction divine

177. Jn, XIV, 25 s.; XVI, 7-15 (*Form. Conc., Epit.*, II, 5).

178. I Cor., XII, 7 ss.; Apoc., I, 6; I Pet., II, 9 (*Art. Smalk., Tract. de Prim.*, 67).

179. I Cor., XII, 11 (*Art. Smalk.*, 3e partie, VIII, 10 ss.; *Tract. de Prim.*, 11, 31).

180. I Cor., XII, 4, 28; Rom., XII, 6 ss.; Eph., IV, 7 ss.; I Pet., IV, 10 s.

181. Gal., I, 15; Act., XXVI, 16 ss.

182. Act., IX, 15.

183. Act., VI, 2-3.

184. Act., XIII, 2, 3; XVI, 1-3.

185. Mt., X, 7; Mc, XVI, 15; Act., VI, 4.

186. Act., XIV, 23.

187. Act., XIII, 3; I Tim., IV, 14; V, 22; II Tim., I, 6 (*Conf. Augsb.*, V, XIV; *Apologie*, XIV).

à un ordre ou à une constitution précis pour régler l'un quelconque de ces ministères[188].

10. Les dispositions, ordres ou constitutions établis par une communauté locale ou une organisation ecclésiastique dans le but de régler un ministère ne sont validés par l'autorité divine que s'ils sont utiles à la tâche principale et au service auxquels tous les membres de l'Église sont appelés : être les témoins de la Parole vivante de Dieu[189].

11. Dans la mesure où les ordres et les constitutions dans les Églises sont de droit humain seulement, ils peuvent être modifiés et même supprimés. Les Églises, aussi bien que chaque chrétien individuel, sont tenues à veiller inlassablement à ce que de telles constitutions ne deviennent pas des obstacles plus que des instruments appropriés et utiles pour le vrai service confié aux croyants[190].

12. Il s'ensuit qu'une Église qui n'utilise pas les divers dons faits à ses membres, parce qu'elle est liée par une certaine conception étroite du ministère, rétrécit sérieusement le service que le Seigneur exige d'elle[191].

13. Le ministère d'un conseil, d'un comité ou d'une organisation semblable à l'intérieur de l'Église ou même le ministère d'une majorité décisive à l'intérieur d'une telle organisation n'est légitime que dans la mesure où il reste au service de la Parole de Dieu[192].

14. De même le ministère d'un conseiller ou d'un administrateur ecclésiastique est l'un des ministères que le Seigneur utilise pour animer le culte et le service de l'Église. Comme les autres, ce ministère n'est de droit divin que dans la mesure où il est au service de la proclamation de la Parole de Dieu. La Parole de Dieu est la seule source de son autorité. Un tel ministère ne peut et ne doit donc pas être confondu avec un pouvoir humain.

15. Le ministère de l'évêque, *c'est-à-dire le ministère de la surveillance, de la direction et du soin spirituel des pasteurs*, est l'un des divers ministères que le Saint-Esprit a donnés à son Église. Comme tel il n'est pas essentiellement différent de n'importe quel autre ministère de la Parole et il ne fait pas exception à ce fait universel que ses fonctions ne s'appuient sur l'autorité divine que dans la mesure où elles sont des services par et pour la Parole de Dieu. Cependant puisque les écrits néo-testamentaires montrent que le ministère des évêques s'est développé aux temps apostoliques, nous tenons que le ministère de l'évêque, berger de tous les pasteurs, peut être vraiment de grande utilité pour l'Église. Dans une situation indépendante, l'évêque sera en état de veiller à ce que tous les services dans l'Église soient menés en accord avec l'autorité suprême dans l'Église, c'est-à-dire avec la Parole de Dieu[193].

16. Puisque tous les ordres, règlements et constitutions légitimes, établis par les communautés locales ou les organisations ecclésiastiques

188. I Cor., XII, 4 ss.; Rom., XII, 6 ss.; Eph., IV, 7 ss.
189. *Art. Smalk.*, 2e partie, IV, 1; 3e partie, III, X).
190. *Conf. Augsb.*, XV; *Apologie*, XIV; *Art. Smalk.*, 2e partie, IV, 7).
191. I Cor., XII et XIV.
192. Rom., XII, 6-8; I Pet., IV, 11.
193. Phil., I, 1; I Tim., III, 1 ss.; Tit., I, 5, 7 ss.

pour mettre de l'ordre dans les ministères et les différencier les uns des autres, sont institués pour accomplir le service essentiel confié à tous les croyants, les membres de l'Église sont tenus à s'y soumettre dans la foi et l'amour[194]. Mois on ne peut refuser à aucune Église le droit de modifier ou de supprimer ces dispositions humaines, ni de créer de nouvelles constitutions dans la mesure où les anciennes apparaissent comme des obstacles dommageables au service essentiel de l'Église : la proclamation de la Parole vivante de Dieu dans toute sa réalité dynamique[195].

## L'eschatologie

1. La foi chrétienne est eschatologique. Elle place tous les hommes et toute la création en rapport avec l'éternité.

2. Les Saintes Écritures révèlent que Dieu gouverne l'histoire[196] dirigeant toute la création par sa grâce et son jugement vers le but fixé par son amour. Il mettra un terme à l'histoire et au temps lui-même en achevant son plan par un acte précis et définitif, à savoir le retour de Jésus-Christ de la même manière qu'il est monté aux cieux[197].

3. Tandis que, dans l'Esprit et la puissance de Dieu, l'Église met en œuvre sa volonté, c'est-à-dire l'extension du royaume de Dieu sur terre par la proclamation de l'évangile et l'accomplissement des œuvres de la charité chrétienne, elle attend en même temps la puissante intervention de Dieu qui établira les nouveaux cieux et la nouvelle terre[198].

4. Alors que le premier avènement de Jésus-Christ a été marqué par l'humilité, pour le salut de l'homme, son second avènement révélera sa victoire sur Satan et manifestera sa souveraineté sur toutes choses[199].

5. De même que Jésus-Christ est ressuscité corporellement comme prémice de la résurrection des morts, de même tous les morts, à son appel, ressusciteront corporellement[200].

6. *Lors de son second avènement*, Jésus-Christ séparera les bons des méchants, les jugeant d'après leurs œuvres, fruits de la foi, ou produits de l'incroyance. Les méchants seront rejetés et exclus de la présence et de la communion de Dieu pour l'éternité, les bons seront rassemblés dans les nouveaux cieux et la nouvelle terre pour une vie éternelle de justice parfaite, *d'adoration, de service* et de béatitude[201].

194. Heb., XIII, 7, 14, 17; I Th., V, 12.
195. *Form. Conc., Epit.*, X, 4 s.
196. I Tim., I, 17.
197. Lc, XXI, 27; Act., I, 11; I Th., IV, 16.
198. Apoc., XXI.
199. Mt., XVI, 27; XXV, 31; XXVI, 64; I Cor., XV, 25, 26.
200. Jn, V, 28 s.; I Cor., XV, 20-23, 35-53; Mt., XXII, 31, 32.
201. Mt., XXV, 31-46; Rom., XIV, 10-12; II Cor., V, 10; Apoc., XX, 11-15; VII, 15; XXII, 3.

## APPENDICE

### *Relation des symboles de foi et des déclarations confessionnelles avec la nature de l'Église*

1. La foi dont vit l'Église et qu'elle est tenue de prêcher est une confiance dans la grâce de Dieu et le salut que Dieu a réalisé par Jésus-Christ. Cette confiance signifie un don de soi total au Sauveur et une obéissance empressée à sa sainte volonté. Elle est une attitude, une force active de notre être intérieur, de notre volonté, de notre « cœur », dans lesquelles notre personnalité entière est engagée.

2. Bien que la foi ne soit pas principalement et premièrement un acte intellectuel, il y a cependant en elle un élément intellectuel. Aussi bien l'Église se trouve-t-elle dans l'obligation de méditer et d'exposer clairement le contenu et les implications de son message ainsi que la forme sous laquelle il doit être proclamé. Comme les expressions linguistiques et d'autres conditions se modifient au cours du temps et diffèrent suivant les cultures, ce travail doit sans cesse être à nouveau repris.

3. L'histoire de l'Église montre que la pensée chrétienne s'est parfois trompée et que le message chrétien a couru le danger d'être dénaturé et faussé. Ce danger a rendu nécessaires des déclarations brèves et claires de la foi chrétienne, c'est-à-dire des Credos et des Confessions. De telles déclarations rendent à l'Église le service de garantir la foi et la doctrine contre les erreurs. Ce sont des témoignages indiquant *pour leur temps* comment l'Évangile a été compris et interprété par l'Église dans le passé et sur quels fondements on a rejeté alors les fausses doctrines.

4. Les Credos et Confessions ne sont pas des sources de la doctrine ni des règles et des normes de la foi ayant autorité pour juger de la doctrine de l'Église. Cette autorité n'appartient qu'à la Parole de Dieu, à laquelle les Credos et Confessions sont purement et simplement subordonnés. Mais comme guides de la pensée, de l'enseignement et de la prédication de l'Église, ils rendent un service très nécessaire parce qu'ils nous réfèrent inlassablement à la Parole de Dieu, vérité éternelle.

5. Bien que la base de l'unité (*unity*) de l'Église soit l'unité (*oneness*) dans le Seigneur lui-même, cependant pour la pleine manifestation de cette unité l'accord est nécessaire sur les doctrines fondamentales qui, enseignées clairement par la Parole de Dieu, appartiennent à l'essence de l'Évangile.

On ne peut parvenir à un tel accord que par un nouvel abandon, sans préjugé, à la Parole de Dieu, dans un effort commun pour comprendre et exprimer la vérité.

# II. — DÉCLARATION DE LA COMMISSION THÉOLOGIQUE DE L'ÉGLISE DE L'INDE DU SUD

*La traduction que nous donnons de ce document a été faite sur le texte publié par* Marcus Ward, The Pilgrim Church, An Account.... *Londres, 1953, pp. 65-68.*

1. *La nature de l'Union.*

L'Église est la nouvelle création de Dieu en Christ. Ses membres sont ceux qui, ayant part au Saint-Esprit, sont capables d'aimer Dieu et leur prochain. Cet amour mutuel, œuvre du Saint-Esprit, est le lien de l'union. Il s'ensuit qu'une union entre *Églises* doit être fondée sur l'amour et la confiance plus que sur des liens de caractère légal. Sans le Saint-Esprit ni l'uniformité d'organisation ni l'accord sur la doctrine ne peuvent créer ni maintenir l'unité chrétienne. C'est lui-même qui donne le discernement par lequel sa présence peut être connue et nous ne sommes pas libres de lui substituer un autre critère.

Une partie du processus de discernement est constituée par la discussion théologique du genre de celle dans laquelle nous sommes présentement engagés. En discutant de nos insuffisances et en cherchant à résoudre nos différences, notre conviction a grandi que ces discussions ont lieu entre *Églises* et que nous avons tous reçu l'unique Esprit.

Accepter la Seigneurie de l'Esprit signifie que nous sommes concernés par sa volonté sur nous *hic et nunc*. La gratitude et la loyauté envers le passé ne signifient pas que la base de l'union doive être un accord dans le jugement à porter sur les disputes du passé.

Il est juste et naturel que nous cherchions à exprimer notre foi commune en des mots, mais nous devons nous souvenir que le langage humain ne peut jamais contenir la plénitude de la vérité de Dieu et que considérer certaines expressions comme une garantie (*safeguard*) absolue est finalement substituer de façon idolâtre l'œuvre de l'homme au Saint-Esprit.

2. *Éléments indispensables à la structure visible de l'Église.*

Sans estimer que la déclaration suivante est adéquate à la plénitude de l'Église, nous considérons que les quatre éléments suivants sont nécessaires à tout accord en vue d'une union organique :

1) Les Saintes Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament, reçues comme contenant tout ce qui est nécessaire au salut et comme la règle suprême et décisive de la foi; étudiées, lues, exposées dans un langage accessible au peuple.

Note : Nous ne faisons pas référence ici aux anciens Credos et Confessions de l'Eglise parce que ce sont des règles subordonnées à l'autorité de l'Ecriture. Nous affirmons cependant que la fidélité à la révélation scripturaire exclut l'union avec une Eglise qui n'accepterait pas les vérités auxquelles le Credo de Nicée rend témoignage.

2. Les sacrements du baptême et de la Cène validement administrés.

3. Un ministère jouissant du plus haut degré possible d'autorité et d'acceptation.

4. Une vie commune dans laquelle on accepte l'obligation de donner à chaque membre la possibilité d'exercer les dons reçus du Saint-Esprit pour la construction du corps dans la sainteté et la vérité, et pour le témoignage dans le monde.

3. *Le cadre initial.*

Lorsque les Eglises seront convaincues de leur accord sur les points essentiels énumérés ci-dessus, il sera nécessaire d'entamer des négociations afin de rédiger une constitution suffisante pour commencer une vie commune.

Nous sommes prêts à déclarer que, à notre avis, la C.S.I. devrait entamer de telles négociations, faisant confiance à la direction du Saint-Esprit et ne considérant comme essentiel rien d'autre que ce qui a été dit plus haut.

L'expérience nous a appris qu'en rédigeant une constitution il vaut mieux faire confiance au Saint-Esprit, prêt à nous diriger, et à chacun des partenaires, prêts à se laisser guider par lui, que de chercher à prévoir des garanties détaillées pour toutes les éventualités possibles.

Un élément essentiel d'une telle méthode consiste à donner à chaque niveau la plus grande considération aux minorités, à ne pas tenter de les négliger grâce à des votes majoritaires ni de les forcer d'autres manières.

4. *Accords doctrinaux.*

Ce que nous avons dit ci-dessus indique que nous ne voulons pas inclure un accord détaillé sur chacune des clauses d'une déclaration doctrinale telle que le document qui nous a été soumis[1], parmi les conditions indispensables pré-requises à l'union.

Nous reconnaissons de bon cœur ce document comme une expression de la foi que nous professons, mais nous ne pouvons pas accepter qu'il contienne la plénitude de la révélation donnée dans la Bible. En particulier, nous rappelons à nouveau que cette déclaration ne rend pas justice à l'enseignement scripturaire sur la Sainte Trinité, la personne et

1. Le document en question est la *Déclaration doctrinale luthérienne* traduite ci-dessus.

l'œuvre du Saint-Esprit, l'élection, l'union du chrétien avec Christ et le ministère.

De plus nous sommes forcés de noter que sur plusieurs points la déclaration s'écarte de son principe fondamental, à savoir que les Saintes Écritures sont la seule source et la seule norme de la doctrine. Il nous semble que dans sa structure générale comme dans ses différents paragraphes elle est fondée, en une large mesure, sur une tradition ecclésiastique particulière plutôt que sur l'Écriture.

Nous nous souvenons avec gratitude qu'à la fin de notre discussion de ce document en novembre 1950 les membres présents étaient en mesure de confesser qu'ils étaient un en ce qui concerne les points essentiels de la foi. Nous reconnaissons que, pour que nos Églises dans leur ensemble puissent être mutuellement convaincues que nous avons la même pensée en ce qui concerne l'essence de l'évangile en dépit de nos expressions traditionnelles divergentes, les discussions doivent continuer et qu'elles doivent en partie tendre à produire d'autres rapports agréés.

La question de savoir si de tels rapports doivent trouver place dans la constitution de l'Église unie devra être traitée au cours des négociations; mais nous croyons qu'une Église doit faire très attention avant de décider d'imposer des explicitations particulières de la foi comme condition d'appartenance. Le danger augmente avec l'élaboration des rapports.

Dans ces perspectives nous attirons l'attention sur notre rapport agréé, *Relation des déclarations doctrinales et confessionnelles avec l'être de l'Église*[2], qui, à notre avis, contient des principes directeurs de très grande importance.

## III. — RAPPORT AGRÉÉ SUR LA RELATION DES DÉCLARATIONS DOCTRINALES ET CONFESSIONNELLES AVEC L'ÊTRE DE L'ÉGLISE

*Ce rapport, accepté, rappelons-le, en 1949 par les représentants des Églises et missions baptistes et luthériennes et ceux de l'Église de l'Inde du Sud, a été publié dans* More Conversations between Lutherans, Baptists and the C.S.I. *(pp. 15-17). Officiellement reçu par le Synode de la C.S.I. et la F.E.L.C., il a été publié à nouveau dans* Unity in Faith and Life *(pp. 15-17).*

1. Dieu s'est révélé lui-même à nous, et le centre de cette révélation est son acte sauveur en Jésus-Christ. Cette révélation de lui-même est la réalité que l'Église cherche à exprimer avec des mots dans ses Credos et ses Confessions de foi.

2. La foi par laquelle cette révélation est reçue est une réalité beau-

2. C'est le *Rapport agréé* que nous publions ci-dessous.

coup plus profonde qu'un acquiescement intellectuel à des propositions. C'est l'abandon, dans l'amour et la confiance, de la personnalité entière au Dieu d'amour, qui offre le pardon et le statut de fils aux hommes qui ne méritent pas et ne peuvent jamais mériter une telle miséricorde et un tel amour. C'est la réponse de l'homme au Dieu « qui donne la vie aux morts et appelle le néant à l'existence » (Rom., IV, 17).

3. Cependant la foi implique nécessairement un élément intellectuel. Elle doit inclure la croyance en certaines vérités concernant Dieu et la croyance que certains événements ont eu lieu et qu'ils ont une certaine signification.

4. Comme l'Église cherche à confesser ce qu'elle croit et à le préserver de toute erreur ou altération, elle doit utiliser un langage humain, mais doit toujours se souvenir que le langage humain est nécessairement inadéquat à exprimer la plénitude de la révélation de Dieu.

5. L'emploi de Credos et de Confessions pour guider les chrétiens dans une expérience plus profonde et pour préserver l'essentiel du message chrétien est, en principe, légitime et conforme à l'Écriture.

6. Tous les Credos et Confessions sont des règles subordonnées, soumises à l'autorité de la Parole de Dieu.

7. La Parole de Dieu est d'abord et essentiellement la Parole incarnée, Jésus-Christ. C'est dans les Saintes Écritures que Dieu nous fait connaître sa Parole, car elles sont le rapport inspiré et le témoignage de la révélation de lui-même. Elles sont par conséquent la règle suprême et décisive de la foi. Mais, en cherchant à les comprendre, nous devons nous rappeler que le Christ, sujet central et en même temps Seigneur et Maître des Saintes Écritures, est l'ultime pierre de touche de tout livre ou parole biblique. Nous devons aussi nous souvenir qu'il n'existe aucune autorité, que ce soit celle de l'Écriture ou du Credo, qui puisse convaincre l'homme naturel de la vérité chrétienne en dehors de sa conversion spirituelle, ou qui puisse préserver infailliblement le chrétien ou l'Église de l'erreur. C'est l'œuvre du Saint-Esprit de nous rendre à même d'entendre la Parole de Dieu dans les Écritures et d'y croire.

8. Le Saint-Esprit, qui parle dans les Écritures, et qui rapporte la Parole de Dieu à nos cœurs, nous unit ainsi dans une communauté de croyants qui est l'Église. C'est dans cette communauté que les Écritures doivent être lues et interprétées. Tout homme est finalement responsable de son propre discernement de la vérité et de son obéissance, mais aucun chrétien ne peut renoncer à sa communion avec les autres chrétiens ni ignorer le témoignage de l'Église concernant ce que le Saint-Esprit dit dans les Écritures. En particulier, les anciens Credos de l'Église, qui proclament le message chrétien cru et confessé par l'Église en beaucoup de pays et au long des siècles et cru et confessé par nous, doivent peser d'un poids considérable, non pas comme s'ils étaient eux-mêmes la révélation objet de la foi, mais comme un témoignage de cette révélation et une garantie contre des interprétations erronées.

9. L'Église est tenue de demander à ses membres, — et, d'une façon plus explicite, à ses ministres et professeurs autorisés, — la croyance en certaines vérités chrétiennes essentielles. Mais en s'acquittant de ce devoir dans chaque cas individuel, elle ne doit jamais permettre que sa pratique

obscurcisse cette vérité que la croyance intellectuelle n'est qu'un élément, et qui n'est pas le plus important, dans ce qui est demandé. Elle doit toujours chercher à s'assurer que la personne en question a foi dans le Christ. La capacité de l'Église à prendre des décisions justes et à appliquer ses règlements avec prudence dans chaque cas dépend de la mesure de sa fidélité à son Seigneur et de sa correspondance au Saint-Esprit dans la vie quotidienne.

10. L'accord concernant les doctrines de base qui sont l'essence de l'Évangile est pré-requis à l'union entre des Églises. Néanmoins la base de l'unité (*unity*) de l'Église est l'unité (*oneness*) dans le Seigneur lui-même. La responsabilité de décider dans chaque cas particulier si l'accord doctrinal nécessaire existe repose sur l'Église vivante conduite par le Saint-Esprit.

## II. — LES TRAVAUX DE LA DIVISION DES ÉTUDES DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE

*La* Division des Études *du* Conseil œcuménique des Églises *a publié récemment un nouveau fascicule de son* Bulletin. *Nous croyons faire œuvre utile en en reproduisant le texte intégral, comme nous l'avons déjà fait pour le fascicule précédent* (*cf.* Istina, *1956, n*os *470-494*). *Nous pensons, en effet, contribuer de la sorte à promouvoir dans la théologie catholique un effort de pensée qui réponde aux préoccupations et à la problématique de nos frères séparés.*

*La première section de ce* Bulletin *est consacrée aux travaux poursuivis au sein de cette Division, ou sous ses auspices, sur* Les formes et la signification du culte. *Ces pages font étroitement suite à ce qui a été précédemment publié dans ce même* Bulletin *et reproduit par nous. On sait que ce sujet figure au programme des travaux de la Commission de* Foi et Constitution *depuis la conférence de Lund* (*1952*).

*La seconde section comprend une étude sur le* Baptême, *étude à laquelle nous avons fait allusion plus haut dans notre éditorial. Nous sommes ici à l'un des points cruciaux du dialogue œcuménique sur le plan théologique. Cet exposé d'un théologien anglican appelle naturellement des réserves. Nous le publions à titre documentaire, nous contentant, pour le moment, de renvoyer le lecteur aux études de théologiens catholiques parues récemment sur le même sujet*[1].

*Les deux dernières sections :* La Bible, son rôle et son emploi dans les Églises, *et :* Étude sur les transformations sociales rapides en Afrique, *font le point d'enquêtes menées sur ce sujet par les Commissions correspondantes du Conseil œcuménique.*

1. Tous les traités *De Ecclesia*, surtout les plus récents, abordent ce problème. Nous signalerons en outre, parce qu'ils envisagent plus particulièrement la question sous l'angle des préoccupations œcuméniques, les ouvrages suivants :

Gustave Thils, *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique*, Louvain, 1955.

Thomas Sartory, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen-bei-Augsburg, 1955.

Parmi les articles de revues on pourra consulter :

A. Chavasse, *Ordonnés au Corps mystique*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 70 (1948).

L. Richard, *Le baptême, incorporation visible à l'Église*, *ibid.*, 74 (1952).

R. Brunet, *Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Église ?* dans *Analecta Gregoriana*, 68 (1954).

Algermissen, *Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit bzw. Hinordnung zu ihr*, dans *Theologie und Glaube*, 46 (1956).

Giovanni Vodopivec, *Membre in re ed appartenenza alla Chiesa di Cristo*, dans *Euntes Docete*, X (1957), 1.

# I. — LES FORMES ET LA SIGNIFICATION DU CULTE

## Une Étude de « Foi et Constitution »

(suite)

### I. — Les importants accords de Lund.

Lors de la Conférence de Lund en 1952, la place faite à l'étude du culte a été si importante que d'aucuns auraient voulu que le titre de « la commission de Foi et Constitution » soit changé en « Commission de Foi, Constitution et Culte ». Leur vœu n'a pas été exaucé, mais il n'en demeure pas moins que les raisons invoquées demeurent valables.

Le culte public et le culte personnel rendus à Dieu sont parmi les activités les plus régulières et les plus ancrées dans la tradition de l'Église, des Églises et des chrétiens. Combien sont-ils ceux qui connaissent l'immense variété des pratiques cultuelles dans le monde chrétien ou les façons infiniment diverses de les interpréter ? Quoi qu'il en soit, le croyant se rend bien compte qu'il existe des différences extérieures dans la forme du culte et il sait aussi que, malgré un certain nombre d'accords interconfessionnels, ces divergences sont souvent un obstacle sur le chemin de l'unité.

A Lund et dans d'autres rencontres œcuméniques des signes réjouissants ont montré que l'on cherchait à surmonter ces obstacles. Le *Rapport* de Lund (chap. IV) repousse l'opinion courante que l'unité des Églises exige une unité liturgique. Il consigne un certain nombre d'accords significatifs entre délégués des nombreuses confessions et Églises représentées. En voici quelques-uns :

*a*) L'objet du culte chrétien est le Dieu trois fois saint dont l'Esprit suscite toute vraie adoration. Il crée en nous la foi, source du culte véritable.

*b*) Les éléments du culte sont l'adoration, la confession des péchés, l'audition de la parole de Dieu, l'intercession, l'invocation, l'offrande, la louange, la supplication et l'action de grâce.

*c*) Par la lecture de l'Écriture sainte, la prédication de la Parole et par l'administration des sacrements, Dieu nous offre sa grâce, se fait connaître et nous met en communion avec lui.

*d*) Tout culte est le culte de la famille et du peuple de Dieu aussi bien dans les cieux que sur la terre. Il s'agit donc d'un acte essentiellement collectif, engageant tout le corps de l'Église.

*e*) Le culte de l'Église fait parti de sa mission dans le monde.

*f*) Dans la Sainte Cène, tous reconnaissent un sacrifice qui peut être compris de diverses manières et un mystère qui dépasse toute expression humaine.

*g*) La variété des formes du culte chrétien n'est pas seulement due à des facteurs théologiques, mais aussi à des facteurs sociaux et psychologiques.

On aurait encore pu prolonger à Lund la liste de ces accords ou tout au moins les décrire d'une façon plus détaillée. Mais les délégués ont été satisfaits et encouragés de découvrir autant de convictions communes sous-jacentes aux pratiques si variées de leurs Églises.

En 1954, trois commissions théologiques ont été constituées en Asie, en Europe et en Amérique du Nord. Elles ont été chargées de prendre connaissance de ces accords généraux, d'en examiner les applications et de poursuivre l'étude des questions liturgiques sur lesquelles un accord interconfessionnel étendu n'avait pu être obtenu. Nous avons exposé dans le précédent numéro les tâches assignées à la commission asiatique. Examinons maintenant celles des deux autres commissions.

3

## II. — En Amérique : problèmes anciens et problèmes nouveaux.

La vie des Églises américaines au cours des cent cinquante dernières années s'est déroulée sur un plan très distinct de celui des Églises européennes dont elles sont issues. Les changements opérés dans les formes du culte ont été aussi considérables que ceux inhérents à la théologie ou à l'organisation ecclésiastique. Cependant ils n'ont pas été aussi marqués dans toutes les dénominations. Par exemple les protestants épiscopaliens se sont moins écartés du modèle anglican que les méthodistes ou les presbytériens ne l'ont fait de leurs Églises d'origine. On notait déjà au siècle dernier dans les Églises luthériennes d'Europe des variations allant du simple culte piétiste aux formes les plus solennelles du ritualisme de la Haute Église. Les diverses Églises luthériennes d'Amérique ont à leur tour modifié ces formes. Le culte revivaliste de caractère émotif, florissant à l'époque des pionniers qui s'élançaient toujours plus loin vers l'Ouest du continent, s'est implanté profondément dans de nombreuses paroisses de diverses dénominations. Il est devenu une forme véritablement propre à l'Amérique. D'ailleurs, les formes cultuelles importées par les divers immigrants en provenance d'Europe ont toutes reçu une marque spécifiquement américaine.

Une des tâches incombant à la commission est précisément d'enregistrer ces développements particuliers à l'Amérique, d'en faire la description phénoménologique et de les passer au crible de son appréciation théologique. Quelle en est la valeur positive, quelles sont les faiblesses de cette spontanéité dont on s'honore, de ce dédain pour les formes historiques et les normes esthétiques, de ce fréquent mauvais emploi de symboles classiques, de cette recherche fébrile de nouveaux symboles ? Que penser de la place centrale faite à la prédication, moyen essentiel pour

amener les gens à la conversion ? Que dire de cette force d'attraction rayonnant de l'intense et chaleureuse vie paroissiale outre-Atlantique ? Suivant leurs convictions, leurs habitudes ou leurs préjugés, les uns loueront hautement ces divers facteurs, les autres ne les prendront pas au sérieux. N'y a-t-il pas cependant une possibilité de les évaluer objectivement à la lumière de la Bible, de l'histoire du christianisme, de la doctrine chrétienne et des conditions particulières dans lesquelles ils sont apparus ? Quelles sont enfin les incidences de cette évolution liturgique sur l'unité de l'Église ?

Une première étude a été entreprise. Elle s'attache à la signification de la Parole et du Sacrement et à leurs relations dans le culte. Parole et Sacrement sont presque universellement reconnus comme les éléments constitutifs essentiels du culte de l'Église. Mais dès que leurs véritables relations sont altérées, on en tire de regrettables conséquences. Par exemple, la messe privée qui ne tient plus compte de la communion des fidèles et de la prédication de l'Évangile, en est une des plus extrêmes; le culte dans lequel le sermon prend une place exclusive, en est une autre. On oublie dans ce cas que Jésus-Christ institua la Sainte Cène et invita ses disciples à la célébrer en mémoire de lui. Une question fondamentale nous est posée : comment trouver une définition claire et précise des « moyens de grâce » qui puisse satisfaire les chrétiens de confessions différentes ?

La commission américaine devra encore examiner les relations entre le culte, la création et le temps. Le fait que l'homme est une créature finie existant dans le temps, a-t-il une conséquence sur le culte ? Les formes du culte sont-elles toutes transitoires et appelées à disparaître ou bien est-ce le cas seulement de quelques-unes ou de la plupart d'entre elles ? Comment faire les distinctions nécessaires entre ce qui demeure et qui passe ? Quelle est la dimension eschatologique du culte, en d'autres termes quelle est la signification de la création et du temps jusqu'au retour du Seigneur ?

Nous pouvons inclure aussi dans cette section une question qui préoccupe la commission asiatique : celle des possibilités et de la légitimité d'un culte indigène adapté aux diverses formes de la culture humaine.

La commission abordera encore l'étude du rôle du Saint-Esprit. En Amérique, terrain d'élection des Églises libres, on est très conscient de l'action efficace du Saint-Esprit qui bouleverse aisément les formes traditionnelles du culte.

Mais comment la discerner ? Ne risque-t-on pas d'être tenté d'attribuer à l'action de l'Esprit n'importe quel culte qui ne tient aucun compte des formes traditionnelles et même de lui attribuer un certain chaos liturgique ?

Enfin l'enquête américaine porte sur la façon dont les formes actuelles du culte répondent aux besoins, aux angoisses, aux formes de pensée de nos contemporains, par exemple aux lecteurs de la littérature la plus moderne. Le problème du langage et des symboles se pose ici qui préoccupe de nombreux philosophes américains.

## III. — La Bible, les symboles et la liturgie.

En tous lieux c'est bien le même Dieu qui est adoré au nom du même Seigneur Jésus-Christ. Néanmoins les Églises d'Europe ont leur caractère distinctif et la commission théologique européenne traite de questions qui ne sont pas forcément celles que préoccupent l'Asie et l'Amérique. Les trois commissions s'intéressent néanmoins très attentivement à l'influence du renouveau de la théologie sur la naissance de formes liturgiques particulières et à la manière dont les diverses interprétations de la Bible créent des variations radicales dans la pratique du culte.

Les Européens qui tiendront leur première assemblée plénière en juin 1957 examineront en particulier les questions suivantes :

D'après la Bible, l'acte fondamental du culte est-il un don, une oblation, une offrande, un sacrifice ? Dans quelle mesure les formes du sacrifice sacerdotal dans l'Ancien Testament influencent-elles encore le culte chrétien au nom du Christ dans le Nouveau Testament ? Certains chrétiens repoussent vigoureusement la notion même du sacrifice, affirmant que la mort de Jésus-Christ sur la Croix fut l'accomplissement et la fin de tous les sacrifices. Ils croient que l'essence du culte se trouve dans le fait que l'homme est appelé à recevoir le don de la grâce de Dieu dans la Parole et le Sacrement. Une telle position n'exclut pas l'appel de saint Paul à offrir son corps en sacrifice vivant et saint à Dieu. Il sera bon de préciser dans la discussion œcuménique le sens même de la notion du sacrifice. Elle est intimement liée dans certaines Églises à la prêtrise considérée comme le ministère obligé pour accomplir le sacrifice liturgique. Comme pour beaucoup la prêtrise et l'épiscopat sont en étroite dépendance et que ce problème est un des rares obstacles majeurs aux unions d'Églises où sont engagées des Églises épiscopales — et notamment l'Église anglicane dans plusieurs pays — il est urgent de mettre au clair cette question.

L'examen du problème des images et des symboles dans le culte chrétien est un autre aspect de l'étude entreprise. Existe-t-il dans le culte chrétien certains symboles verbaux ou imagés qui soient normatifs ? Si tel est le cas, quels sont-ils ? Saura-t-on distinguer plus nettement entre des signes et des symboles arbitrairement choisis et ceux exprimant vraiment la réalité qu'ils représentent ? La division entre « catholiques » et « protestants » dépend dans une large mesure d'une certaine attitude en face des symboles utilisés dans les Églises de ces deux groupes.

L'étude du mouvement liturgique contemporain, plus particulièrement significatif en Europe, est un autre aspect du problème du sacrifice et des symboles. Dans l'Église catholique romaine ce mouvement a produit des changements quasi révolutionnaires : emploi de la langue vulgaire pour la liturgie dans certains cas, renouveau de l'étude de la Bible et de la prédication, messes du soir. Dans les Églises non romaines le mouvement introduit des modifications liturgiques inspirées par les pratiques de l'Église primitive. Les possibilités de conversation avec les Orthodoxes et les Catholiques romains en ont été facilitées, mais des ten-

sions au sein des Églises protestantes en ont aussi été la conséquence. Comment alors fixer les critères permettant d'évaluer la renaissance liturgique et les innovations apportées ?

Nous avons aussi esquissé dans ce bref article les problèmes principaux qu'examineront au cours des six prochaines années les commissions théologiques.

Une dernière remarque en terminant : Il est évident que l'étude du culte ne peut être concluante si on ne le pratique pas. Il ne s'agit pas d'une question académique que l'on résoudra à coups de recherches et de savants mémoires. Les membres des commissions, tout comme les chrétiens engagés dans l'aventure œcuménique, devront rechercher les occasions de participer à la prière et à la liturgie d'Églises autres que celles auxquelles ils sont rattachés.

## BIBLIOGRAPHIE (*choix*)

### I. — En anglais


Brenner S. F. : *The Way of Worship*, New York, 1944.
Davies Horton : *The Worship of the English Puritans*, London, 1948.
Davies J. G. : *The Spirit, the Church, and the Sacraments*, London, 1954.
Dillistone F. W. : *Christianity and Symbolism*, London, 1955.
Dix G. : *The Shape of the Liturgy*, London, 1945.
Edwall P. and others (ed.) : *Ways of Worship* (The Report of a Theological Commission of Faith and Order), London, 1951.
Farrer A. : *The Glass of Vision*, London, 1948.
George R. : *Communion with God in the New Testament*, London, 1953
Hebert A. G. : *The Throne of David*, London, 1941.
Koenker E. B. : *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church*, Chicago, 1954.
Mascall E. L. : *Corpus Christi*, London, 1953.
Micklem N. (ed.) : *Christian Worship*, London, 1936, reprint 1955.
Moule C.F.D. : *The Sacrifice of Christ*, London, 1956.
Srawley J. H. : *The Liturgical Movement*, London, 1954.
Thornton L. S. : *The Form of the Servant*, London.
I. *Revelation and the Modern World*, 1950.
II. *The Dominion of Christ*, 1952.
III. *Christ and the Church*, 1956.


### II. — En français


Almeras E., etc. : *Le Culte Protestant*, Paris, 1941.
Baumstark A. : *Liturgie Comparée*, Paris, 1953.
Benoit J. D., etc. : *L'Esprit du Culte Protestant*, Clermont-Ferrand, 1942.
Lossky V. : *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944.
Masure E. : *Le Sacrifice du Corps Mystique*, Paris, 1950. (Trad. anglaise, *The Sacrifice of the Mystical Body*, London, 1954.)
Mersch E. : *La Théologie du Corps Mystique*, Paris, 1944.
Paquier R. : *L'Office Divin*, Neuchâtel, 1943.
— *Traité de Liturgique*, Neuchâtel, 1954.
Schlemmer A. : *En Esprit et en Vérité : le Culte dans l'Église Réformée*, Paris, 1947.
Thurian M. : *Joie du ciel sur la terre*, Neuchâtel, 1946.
Will, Robert : *Le Culte*, Strasbourg et Paris, 1925.

### III. — En allemand

Barth K. : *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, Zollikon-Zürich, 1938.
Cullmann O. : *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich, 1950. (Trad. anglaise, *Early Christian Worship*, London, 1953.)
Delling G. : *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen, 1952.
Hahn W. : *Gottesdienst und Opfer Christi*, Göttingen, 1952.
*Jahrbuch fur Liturgik und Hymnologie* herausgegeben von K. Ameln, Ch. Mahrenholz, und K. F. Müller, Kassel.
Jungmann J. A. : *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 2 vol. Wien, 1949. (Trad. anglaise, *The Mass of the Roman Rite*. 2 vol. New York. Trad. française, *Missarum sollemnia : Explication Génétique de la Messe Romaine*. 3 vol. Paris, 1951.)
*Leiturgia*, in 4 Bänden, herausgegeben von K. F. Müller und W. Blankenburg, Kassel.
I. *Geschichte und Lehre des evangelischen Gottesdienstes*, 1954.
II. *Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes*, 1955.
Luther M. : *Liturgische Schriften mit Erläuterung*, München, 1950.
Mueller K. F. : *Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche*, in : *Theologie und Liturgie*, herausgegeben von L. Hennig, Kassel, 1952.
Schweizer J. : *Reformierte Abendmahlsgestaltung in der Schau Zwinglis*, Basel, 1955.
Vajta V. : *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen, 1954.
Wingren G. : *Die Predigt* (aus dem Schwedischen übersetzt), Göttingen, 1955.

## II. — UN SEUL BAPTÊME, UNE SEULE ÉGLISE

par G.-W.-H. Lampe

*Dans la discussion œcuménique actuelle la signification du baptême pour l'unité chrétienne est de plus en plus mise en évidence. La commission de « Foi et Constitution » a décidé en conséquence de porter ce sujet à l'ordre du jour de la réunion qui se tiendra aux États-Unis en juillet 1957. Nous publions ci-dessous un article du professeur Lampe, théologien anglican renommé, auteur d'un livre très remarqué sur* Le Baptême, sceau du Saint-Esprit. *Son étude apporte une utile contribution à la conversation engagée sur le problème du baptême.*

### Jean-Baptiste et le baptême

C'est dans l'œuvre et la mission de Jean-Baptiste que nous trouvons la première mention du baptême au sens chrétien du terme. En effet, nous inclinons à penser que, malgré les évidences de Qûmran et la lumière qu'il jette sur les croyances et les pratiques des sectes juives qui ont peut-être bien fourni l'arrière-fond ou le cadre de la mission de Jean, il n'en demeure pas moins vrai que le rite du baptême au sens que Jean lui donnait, était un phénomène nouveau pour son temps. L'histoire lexico-

graphique des termes utilisés par le Nouveau Testament pour décrire ce rite et le sacrement chrétien qui semble en être dérivé, confirment notre point de vue. Certes on dira que le verbe *baptizo* est utilisé dans les LXX dans un contexte religieux. Par exemple, il décrira Naaman se lavant dans le Jourdain, la purification rituelle après un contact avec un cadavre, ou les ablutions rituelles que Judith faisait durant son séjour au milieu des gentils impurs. Mais dans ces exemples le terme n'a pas de sens technique particulier, il garde son sens original de *plonger*. Ce n'est que dans les récits de l'Évangile relatifs à Jean qu'il devient un terme technique indiquant un rite religieux particulier. *Baptisma* est un mot que l'on ne trouve pas dans les LXX, il n'apparaît que dans le Nouveau Testament comme le terme spécial et unique utilisé pour décrire le rite accompli par Jean. Rappelons ici que Josèphe utilise dans ce contexte *baptismos* et *baptisis*, ce que ne font pas les auteurs chrétiens. A une seule exception près (Hébreux, 6, 2, dont le sens est assez obscur) *baptisma* est l'unique terme utilisé dans le Nouveau Testament pour définir le baptême chrétien. Il semble donc que le nom et le verbe aient été forgés ou reconstitués pour décrire un phénomène apparu avec la mission de Jean et n'ayant aucun précédent direct dans les Écritures ou dans le judaïsme extra-biblique, selon l'évidence des découvertes archéologiques actuelles. Le terme *baptistes* appliqué à Jean semble être aussi une innovation.

Ainsi donc l'histoire de la terminologie et l'information directe que nous avons des écrivains du Nouveau Testament, suggèrent que le baptême de Jean est la source d'où a finalement découlé le rite chrétien. Nous trouverons le lien entre les deux dans le baptême que Jésus a reçu de la part de Jean. Le Baptiste était un prophète. Les mots utilisés par Matthieu et Luc pour le décrire l'associent aux plus grands des anciens prophètes hébreux. Son baptême est un acte de symbolisme prophétique, une prophétie en acte signifiant visiblement la repentance par laquelle une communauté élue parmi les restes d'Israël est préparée au jugement qui vient, à la purification par le feu (Mal., III, 3), et à l'attente de l'effusion générale de l'Esprit du Seigneur. Cette effusion devait, comme le rappellent certaines versions de l'espérance eschatologique ancienne, être dispensée à tout le peuple de Dieu au dernier jour. Bien qu'il s'agît d'un rite répété et non d'un acte unique, il s'apparentait au symbolisme prophétique des anciens prophètes. Pour les individus qui le recevaient, il s'agissait d'un acte symbolique qui n'était pas répété; et bien que Jean, à l'encontre des prophètes des temps anciens, s'en servît pour inaugurer un mouvement populaire et enrôler ses disciples, il ressemblait quand même à ces prophètes en ce que son objectif — l'établissement d'une communauté purifiée du peuple élu de Dieu — était semblable aux leurs.

Il est évident qu'on trouvera dans l'Ancien Testament des antécédents au symbolisme de ce rite. La signification de l'eau s'y présente grosso modo sous trois aspects différents. Deux d'entre eux ont été soulignés par M. Dillistone dans son ouvrage sur *Le christianisme et le symbolisme*. En voici le premier. L'eau est le symbole de l' « abîme » ou du « déluge » de l'ancienne mythologie, elle est l'équivalent de la mort, du Shéol ou du tombeau. Cette image, puissamment exprimée dans les récits de la

création et du déluge, est clairement interprétée dans le livre de Jonas. Il est possible — comme c'est le cas dans Enoch LXVI, 1-2; LXVII, 8-13 — de la mettre en relation avec celle du feu du jugement et de la destruction des impies. C'est pourquoi, à notre sens, elle fournit l'explication principale des raisons qui ont poussé Jean à l'adoption du symbole de la plongée dans l'eau comme signe de la repentance. Son rite dénotait une soumission au jugement qui aboutissait à la destruction s'il n'y avait pas de pardon divin. Il explique aussi la signification particulière de la soumission de Jésus au baptême de Jean et les raisons pour lesquelles son baptême est lié à sa mort et à sa résurrection. Si cette image fait bien partie du symbolisme qui est à l'origine du baptême de Jean et du rite chrétien, nous pourrons alors mettre en relation la notion paulinienne du baptême, figure de la mort et de la résurrection avec le reste du Nouveau Testament, au lieu de la considérer comme une apparition isolée, étrangère à la pensée des autres auteurs néo-testamentaires, à l'exception probable de saint Jean. Nous admettons cependant que l'influence de cette équation de l'eau et de la mort, très répandue dans l'Ancien Testament, est plus implicite qu'explicite. Tout en soutenant énergiquement le point de vue qu'on peut légitimement inférer de cette équation du Nouveau Testament, nous reconnaîtrons qu'elle n'est affirmée nulle part explicitement.

Le second aspect de la signification de l'eau dans l'Ancien Testament a une origine totalement différente du premier. Il est dérivé de l'idée opposée de l'eau considérée comme le canal de la vie plutôt que celui de la mort. C'est le signe de la grâce divine, le gage de la vie et du bien-être physique et spirituel. C'est pourquoi il est associé dans de nombreux passages prophétiques à la pensée d'un renouveau général de la vie d'Israël, le peuple de Dieu.

Le troisième aspect se rapporte à l'eau, moyen de purification et à l'usage rituel qui en est résulté en vue de la purification. Dans ce sens il signifie une consécration. Nous pensons par exemple au choix d'Aaron et de ses fils (Nombres, VIII, 7). La signification du rituel de l'eau est ici essentiellement préparatoire; il s'agit d'une purification en vue de la bénédiction positive qui sera obtenue par l'onction d'huile subséquente. Cependant dans de nombreux passages de l'Ancien Testament la purification spirituelle, c'est-à-dire la repentance, la réintégration dans la grâce de l'Éternel et le don positif de l'Esprit du Seigneur vont de pair et sont symbolisés de même par l'eau et l'ablution. Ainsi Jérémie, Ézéchiel et Zacharie associent la purification par l'eau à la repentance, au jugement, à une effusion ou à une dispensation future de l'Esprit du Seigneur et à la Création dans l'homme d'un nouveau cœur et d'un nouvel esprit.

Il semble bien que ces divers aspects du symbolisme ancien se retrouvent dans l'acte prophétique de la repentance et du jugement. Par certains côtés ce rite ressemble à celui du baptême des prosélytes. Il s'agissait d'un rite d'admission dans le groupe ou la communauté de ceux qui attendaient la venue du Tout-Puissant qui exercera le jugement. De même c'est par le baptême que le prosélyte se prépare à devenir membre du peuple d'Israël. Néanmoins il s'agissait là essentiellement d'un baptême de purification dans le sens lévitique du terme. Le converti

au judaïsme était purifié des souillures cérémonielles par le baptême. Le rite avait une signification légaliste plutôt qu'éthique, même si l'idée de la purification rituelle tendait à signifier que le prosélyte était nettoyé par ce moyen de la culpabilité encourue en transgressant les préceptes noachiques. Le baptême de Jean, lui, avait une signification éthique et surtout eschatologique, alors que, pour celui du prosélyte, le mobile eschatologique était tout au plus secondaire. Notons encore la différence de méthode dans l'administration du rite. Le prosélyte se baptisait lui-même en présence de ses témoins, alors que Jean baptisait ceux qui venaient à lui, comme en témoignent les récits et les représentations picturales des premiers chrétiens. Il semble donc que le baptême de Jean n'a pas plus de rapports avec le baptême du prosélyte qu'avec les baptêmes purificateurs du judaïsme essénien. Il s'agissait de l'acte d'un prophète eschatologiste, inspiré par les diverses formes dont se sont servis les écrivains de l'Ancien Testament pour utiliser l'eau comme symbole de la destruction (en particulier celui de la mort, prélude de la vie nouvelle), de la purification du peuple de Dieu et de sa préparation à subir l'influence du Saint-Esprit qui donne une nouvelle vie.

Le rite signifiait donc une purification préparatoire dans l'attente du jugement et en même temps il annonçait le futur baptême du Saint-Esprit. On retrouve souvent cette espérance sous des formes variées et avec des différences d'accent considérables, dans l'Ancien Testament, les apocryphes et les commentaires rabbiniques des Écritures. Il y avait certainement dans la pensée hébraïque une relation directe entre l'espoir de l'effusion de l'Esprit et celui d'un âge de rédemption et de renouveau. Certains passages où ces deux espérances sont conjointes, associent l'Esprit et la purification. L'eau est l'image dont on se sert pour illustrer l'opération de l'esprit. Ce fait montre que Jean avait bien trouvé la forme appropriée à son symbolisme prophétique. Il exprima le symbolisme verbal des écrivains anciens par un rite dynamique. Notons que les passages sur lesquels est basé son symbolisme, se rapportent à ceux exprimant implicitement ou explicitement sa pensée de la nouvelle alliance.

L'enseignement du Nouveau Testament sur l'effusion de l'Esprit divin, considéré comme un des aspects de l'alliance intime entre Dieu et le croyant, s'harmonise complètement avec la théologie de l'Ancien Testament, même si, dans ce dernier, le concept de l'Esprit est relativement mal défini.

## Le baptême chrétien dans le Nouveau Testament

Le baptême de Jean ne pouvait que préparer celui de l'Esprit. Tout l'enseignement néo-testamentaire appuie ce que saint Jean affirme explicitement (VII, 39, etc.). Pour que se manifeste la venue du Saint-Esprit, il fallait attendre que soit achevée l'œuvre rédemptrice de Christ par sa mort, sa résurrection et son ascension. On trouve d'ailleurs des ébauches de cette inséparable relation entre l'œuvre du Christ et l'effusion de l'Esprit sur le peuple de Dieu dans la littérature pré-chrétienne. L'Esprit

qui repose sur le Messie (évoquons ici les termes utilisés par Esaïe (XI, 2), est aussi celui que le Messie répand sur son peuple. Les psaumes de Salomon (XVII, 42) et le Testament de Lévi (18) — pour autant qu'il s'agisse d'une œuvre antérieure au christianisme — en font foi. Cette effusion eschatologique de l'Esprit était déjà anticipée et préfigurée dans le baptême du Christ par Jean.

Comme l'ont montré pertinemment Cullmann, Flemington et d'autres au cours de ces dernières années, c'est là que se trouve le lien entre le baptême de Jean et le rite chrétien. Même si le quatrième Evangile ne se conforme pas exactement aux faits lorsqu'il affirme que le baptême de Jean était pratiqué par les disciples de Jésus pendant son ministère terrestre, son récit présente une image théologiquement vraie de la relation entre le baptême johannique et la nouvelle naissance par l'eau et l'Esprit que la glorification du Fils de l'Homme devait rendre possible.

Lorsque saint Luc décrit le rite chrétien dans l'Eglise issue de la Pentecôte, il s'agit encore d'un baptême accompagnant et signifiant la repentance. En fait c'est toujours le baptême de Jean. Et cependant il est administré « en » Jésus-Christ ou en son nom, et par lui l'Esprit est effectivement reçu. Il est l'accomplissement de la promesse signifiée dans le baptême de Jean, tout en restant néanmoins un rite eschatologique, celui de l'attente de la consommation de l'œuvre rédemptrice du Christ à la parousie. Cet accomplissement a été réalisé par la mort, la résurrection et l'ascension du Seigneur et par l'association de ces événements salutaires et de leur préfiguration symbolique dans le baptême du Christ aux bords du Jourdain. Pour ce dernier l'association de l'eau et l'Esprit, préfigurée dans le langage métaphorique des prophètes, devient une réalité: le Saint-Esprit descend sur le Seigneur accompagné par une déclaration de filialité identique au don de l'Esprit. La descente de l'Esprit représente l'union personnelle avec le Père. Quelle que soit la signification symbolique de la colombe, qu'elle indique ou non une relation avec la première alliance noachique, il semble que la proclamation « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » doive rappeler à la fois la filialité messianique et le choix par Dieu de son serviteur. Il me paraît presque certain — bien que la chose ait été récemment remise en question — que la version donnée par Marc de la voix céleste (qui à mon sens est aussi la version originale dans Luc) fait allusion au psaume II, 7 et aux premières paroles des chapitres XLII et XLIV d'Esaïe. J'incline aussi à penser que l'usage de l'adjectif *agapetos* indique le lien entre le Fils messianique, le serviteur, et Isaac, la victime offerte en sacrifice. Quoi qu'il en soit, nous pouvons plausiblement admettre que la participation du Christ au baptême de pécheurs se soumettant figurativement au jugement, est un symbole du rôle du serviteur qui porte les péchés de beaucoup. Nous pourrions encore trouver d'autres points de contacts entre le baptême au Jourdain et son accomplissement par la mort, la résurrection et l'ascension, dans le cadre général des représentations vétéro-testamentaires relatives à l'abîme symbole de la mort, et peut-être dans les relations entre le baptême et la mort évoquées par Marc, X, 38, et Luc, XII, 50. Jésus a été baptisé en sa qualité de Serviteur-Fils, il a aussi préfiguré les événements du Calvaire. Lorsque son œuvre de salut fut achevée, les fidèles purent être baptisés non seule-

ment pour la rémission des péchés par la repentance, mais en Son nom. Leur baptême correspondait au Sien tout en restant encore pour les fidèles un baptême de repentance. Comme le baptême de Jésus-Christ préfigurait sa mort, le baptême chrétien s'y référait rétrospectivement et appliquait son efficacité au converti qui y participait au figuré.

Le baptême du Christ a été le moment où Dieu a déclaré qu'il était son Fils, de même le baptême chrétien est le moment où le fidèle est déclaré fils adoptif; Christ a été baptisé lors d'un baptême concernant « tout le peuple », de même le baptême chrétien incorpore les hommes dans le nouveau peuple du Messie. Enfin comme la filialité et la possession de l'Esprit sont inséparablement associés et en fait identiques, dans le baptême du Christ, ils le sont de même dans le baptême chrétien. Si le baptême est vraiment une représensation ou une remise en vigueur de celui de Jésus, tous ces aspects de la signification du rite doivent en conséquence demeurer indissolublement liées.

J'ai insisté sur ces remarques préliminaires qui sont familières à chacun parce que j'estime essentiel de souligner que l'enseignement du Nouveau Testament sur le baptême est beaucoup plus uniforme qu'on ne l'a parfois supposé. Il est vrai que nous dépendons entièrement de Luc pour notre information sur le baptême dans la première communauté de Jérusalem. Il ne nous raconte explicitement que très peu de choses sur la signifiacation du baptême que les convertis de Pierre avaient reçu à son avis le jour de la Pentecôte. Nous apprenons directement de lui que ce baptême fut celui de Jean transformé et administré « au nom de Jésus-Christ » et associé à l'accomplissement de l'attente du don du Saint-Esprit. Mais il en est implicitement tout autrement. Si nous comparons la manière dont Luc traite de ce rite avec ce qu'il a à nous dire, et à ce que ses sources nous révèlent sur le baptême du Christ et le rite administré par Jean, nous aurons à reconnaître que les enseignements paulinien et johannique sur le baptême sont, dans une certaine mesure, déjà anticipés au sein de la première communauté. Ils ne représentent pas un nouveau développement de la pensée hellénistique, bien que leur terminologie et jusqu'à un certain point leurs idées elles-mêmes aient pu se développer au contact des croyances et des pratiques de cette pensée. Si tout cela est vrai, nous comprendrons mieux pourquoi Paul pouvait mettre aussi intensément l'accent sur le baptême figurant la participation du croyant à la mort et à la résurrection du Christ sans éveiller pour autant de la surprise ou de l'opposition au sein de l'Église.

La doctrine paulinienne du baptême a été suffisamment discutée pour que je n'y revienne pas ici dans le détail. Cependant je désire en souligner le caractère essentiellement christocentrique. C'est dans la mesure où précisément nous reconnaîtrons et chercherons à maintenir l'intégrité christocentrique de la doctrine paulinienne, que nous serons en mesure de redonner au sacrement sa véritable signification. L'histoire de la théologie baptismale a démontré par ailleurs très nettement que les erreurs et les confusions relatives au baptême sont en dernier ressort dues au fait qu'on n'a pas su en conserver le caractère christocentrique fondamental.

Dans l'enseignement paulinien comme dans l'ensemble du Nouveau Testament, le baptême est le signe effectif de l'incorporation en Christ

dans son corps qui est l'Église par une participation symbolique à sa mort et à sa résurrection. Le sacrement est en somme une dramatisation de l'expression *en Christo*. L'union par la foi avec Christ et le baptême sont, dans la pensée de l'apôtre, inséparables, la première amène et exprime la seconde.

En mourant et en ressuscitant symboliquement avec Christ à la vie de l'âge à venir, le croyant qui revêt Jésus-Christ reçoit la rémission des péchés, participe à la victoire du Christ sur les puissances du mal, et devient un fils adoptif. Il est assuré de l'héritage du Royaume des cieux et de la consommation finale de son adoption par la rédemption de son corps physique. Il reçoit enfin la présence en lui de l'Esprit, principe même de la résurrection. Tous ces dons de la grâce ne sont que des aspects variés du fait unique de l'incorporation en Christ, — incorporation qui par sa nature même ne peut être conçue sous l'angle individuel, — mais qui est nécessairement en même temps l'incorporation dans la communauté de l'Église, corps organique du Christ. Ces dons ne sont pas isolés, on ne peut les conférer ou les refuser séparément. Ils sont simplement les facettes différentes de cet « être en Christ » dans lequel le croyant a été placé par le baptême. Ni la rémission des péchés, ni l'expulsion du diable, ni la réception de l'Esprit n'ont une réalité indépendante du fait d'être membre du Christ dans son Église ou de la participation à sa mort et à sa résurrection.

## L'Eglise primitive

On incline à penser que dans la période patristique, le sens de l'unité christocentrique du rite du baptême et de la théologie qui l'exprime, tels qu'elles se trouvent dans le Nouveau Testament, s'estompa quelque peu. C'est ainsi que Melito développa l'idée que l'Esprit est présent *dans* l'eau du baptême. Cette théorie qui se généralisa plus tard, implique une conception différente du symbolisme de l'eau. Elle est moins christocentrique. Dans la théorie paulinienne l'eau exprime le sépulcre où le croyant est enseveli avec le Christ pour ressusciter ensuite avec lui à la vie nouvelle dans laquelle il est un membre du peuple du Christ, participant à son Esprit. Mais dans la théorie mentionnée ci-dessus, on tend à séparer en pensée l'Esprit et l'eau, de la mort et de la résurrection du Christ et de la mort et la résurrection en Christ, alors qu'elles sont unies dans la théologie du Nouveau Testament.

De même un des aspects très important du baptême dans l'Église primitive, la délivrance de l'Esprit du mal, tend à être associé aux rites prébaptismaux de l'exorcisme plutôt qu'au baptême lui-même. C'est ainsi qu'un autre aspect de l'incorporation du croyant en Christ est détaché en théorie et en pratique de l'action sacramentaire. La longue période de catéchuménat prescrite par Hyppolite encourage cette tendance qui devait inévitablement obscurcir le caractère du baptême, sacrement de la justification par la foi et le transformer en un sacrement de perfection; il ne s'agira plus de la nouvelle naissance à la justice en

Christ, mais du moment suprême où l'on récompense une longue période de bonne conduite. Un autre exemple plus grave encore de la même tendance qui pousse à désintégrer la théorie et la pratique du baptême, est celui de la séparation effectuée dans les temps anciens ou modernes, entre la réception de l'Esprit et le rite de l'incorporation en Christ. Elle implique en somme que le baptême n'est qu'un rite purement négatif de purification ou de préparation comme celui de Jean, ou bien qu'on peut se faire incorporer dans le corps du Christ sans être en possession de l'Esprit. Ce dernier point de vue implique des erreurs aussi bien christologiques que trinitaires. Autre remarque : la tendance à considérer le baptême comme le signe de la perfection suprême, et à ne l'administrer qu'à celui qui aura donné des preuves de sa vertu et de sa piété après une longue période d'épreuve, est probablement conjointe dans une certaine mesure à l'idée que le péché commis après le baptême est irrémissible et qu'il serait prudent de repousser ce baptême jusqu'aux approches de la mort. Dans un certain sens, le baptême des enfants est ce qui peut être opposé le plus efficacement à ces idées qui reposent sur une fausse doctrine de la grâce dérivée d'une mauvaise christologie. Il a contribué à restaurer la grâce prévenante soulignée avec force dans les Écritures, qui sera toujours affaiblie par toute notion faisant du baptême le sommet de la vie chrétienne plutôt que son commencement.

Contrastant avec les tendances qui font éclater l'unité christocentrique du baptême, en séparent les divers aspects et vont même jusqu'à leur fournir des rites symboliques quasi indépendants, l'enseignement paulinien met au centre de la théologie baptismale l'expiation ainsi que la justification et la sanctification des pécheurs qui en découlent. Il est vrai que dans sa pensée la foi est en un sens antérieure au baptême. Mais le baptême est le signe visible de l'acceptation de la parole par la foi qui est elle-même le signe visible de l'Évangile et le moyen par lequel il peut être effectivement appliqué au converti. C'est le sacrement de la justification par la grâce de Dieu en Christ, auquel il est répondu par la foi. Il est enraciné dans l'expiation. Le baptême au nom de Paul ou d'un autre maître est impensable, car seul Christ a été crucifié pour le croyant, et c'est seulement pour celui qui est baptisé en Christ que peuvent se manifester les effets salutaires de l'expiation qui impliquent le pardon et la purification des péchés, et qui sont les signes de l'union avec Christ, et par conséquent de l'état défini par la notion de l' « être en Esprit ». Le chrétien baptisé au nom du Christ vit en Christ, la possession de l'Esprit lui donne l'assurance de sa filialité. Puisque le baptême en Christ est synonyme du don du Saint-Esprit, il est aussi le signe et le moyen par lequel on entre dans la communauté porteuse de l'Esprit qui est le corps du Christ.

Il n'y a certainement pas de distinction entre l'appartenance à Christ et l'appartenance à l'Église dans la théologie paulinienne. L'on devient membre de la communauté de l'Esprit, on est rattaché au corps du Christ en participant à sa mort et à la résurrection par le baptême, signe de la grâce et de la foi. Dans la pensée de Paul il ne peut y avoir de conflit entre le baptême, rite d'admission dans l'Église, et le baptême

sacrement de la réception du Saint-Esprit par le croyant. Je ne pense pas qu'on puisse trouver ailleurs que dans les épîtres de Paul une tension aussi grande entre les diverses conceptions du baptême. Distinguera-t-on entre l'appartenance à Christ, et par conséquent la participation au Saint-Esprit, et l'appartenance à l'Église ? On appartiendra alors à une époque qui, à l'encontre du Nouveau Testament, a créé une dichotomie entre l'Église institution terrestre et le Seigneur divin. Toute division de ce genre qui donnerait à supposer que l'on peut être chrétien sans être membre de l'Église ou que l'on peut être membre de l'Église sans être proprement chrétien, est entièrement erronée et contraire aux Écritures. En la condamnant, sont condamnées aussi toutes les tentatives de résoudre les problèmes pastoraux relatifs à l'administration du baptême à l'heure actuelle qui accepteraient d'admettre les enfants ou d'autres personnes dans l'Église en ajournant à plus tard leur baptême, c'est-à-dire leur incorporation sacramentelle dans l'Église.

Il est vrai que certains autres passages du Nouveau Testament, en particulier les écrits de Luc, semblent ne pas partager la conception paulinienne de l'unité indivisible du baptême en Christ et de la réception du Saint-Esprit.

Notons cependant qu'il ne s'agit pas ici d'un cas de baptême signe de l'entrée dans l'Église et de quelque autre rite considéré comme le signe du don du Saint-Esprit. Bien au contraire, les événements de Samarie rapportés dans Actes VIII doivent signifier ceci : les Samaritains ont été dûment baptisés au nom du Seigneur Jésus, mais leur appartenance à l'Église n'a pu être établie complètement avant que les apôtres qui sont les « colonnes de l'Église » et représentent la communauté originelle de Jérusalem, leur aient imposé les mains dans la communauté. Ce n'était pas que leur baptême eût fait d'eux des membres de l'Église et qu'il dussent être confirmés par un autre rite avant de pouvoir recevoir l'Esprit, c'était plutôt que leur baptême en Christ devait être confirmé par l'assurance de leur appartenance à l'Église avant qu'ils soient en mesure de recevoir l'Esprit. La solidarité de la communion dans l'Église et l'union avec Christ par la grâce et la foi, sont en fait indissolublement liés dans tout le Nouveau Testament. Le croyant baptisé est incorporé à Christ comme membre de la communauté; il en est membre parce qu'il est en Christ. La communauté est la sphère même de l'activité de l'Esprit et son mode d'opération suprême est l'*agapè*, l'amour des frères. Luc cependant semble vouloir attacher une importance particulière au signe extérieur de la solidarité : l'imposition des mains, et suggérer qu'en certaines occasions le baptême a besoin d'être ratifié et assuré par la communauté avant que le baptisé puisse entrer en possession de l'Esprit.

Souvenons-nous que chez Luc la conception de l'Esprit est assez particulière, qu'elle est par certains aspects décidément différente de celle de Paul. En effet, l'Esprit opère essentiellement par la prophétie, par le don des langues, par la direction et l'énergie donnée à l'Église pour sa mission universelle. C'est pourquoi l'imposition des mains a pour effet de conférer à ceux qui la reçoivent la participation aux dons spirituels reçus à la Pentecôte par ceux qui furent les premiers chefs de

la communauté de Jérusalem. Nous en trouvons une preuve explicite dans l'histoire de Samarie et implicite dans le cas des disciples à Éphèse. Luc pense évidemment que les dons spirituels reçus à la Pentecôte sont en un certain sens transmissibles. Les premiers chefs de la communauté peuvent les transmettre à d'autres par le moyen de l'ancien signe de solidarité. Une telle transmission serait plus spécialement associée à des étapes cruciales et importantes dans le développement de la mission de l'Église, qui sont en tout cas exceptionnelles. Nous aurions de la peine à imaginer que Luc crût le contact avec les chefs apostoliques nécessaire pour que chaque converti ait part à l'Esprit, principe de la vie chrétienne normale.

Même si nous accordons la plus grande attention possible à l'accent particulier donné par Luc à ce problème, il semble que pour le Nouveau Testament tout entier l'appartenance à l'Église et le baptême en Christ sont conjoints et inséparables, de telle sorte que pour être membre de l'Église il faut être baptisé. Mais dans l'unique exemple de la « Pentecôte des gentils » à Césarée, où la réalité intérieure de la présence de l'Esprit s'était déjà manifestée, le signe extérieur a été consécutif. La coïncidence temporelle absolue de la réalité intérieure et du signe extérieur ne sont pas nécessaires. D'autre part, puisque le baptême implique réciproquement l'appartenance à l'Église, il en résultera certainement que ceux qui ont été baptisés doivent être considérés comme de véritables membres de l'Église.

## Le baptême et l'Eglise

Jusqu'à quel point est-il possible d'affirmer que les chrétiens baptisés qui n'arrivent pas à maintenir des relations extérieures avec la communauté organisée, annulent leur unité baptismale en Christ et par conséquent dans son Église ? La question est extraordinairement difficile à résoudre, elle ne l'a pas été autrefois, elle ne l'est pas davantage aujourd'hui. Je me bornerai donc à la poser à nouveau sans en chercher la solution. Une interprétation possible d'Actes, VIII, suggère que la division existant entre Juifs et Samaritains aurait rendu le sacrement inefficace et que le Saint-Esprit n'aurait pu agir avant que l'unité entre Juifs et Samaritains au sein de l'Église ait été ratifiée par une démonstration évidente de leur solidarité. Nous noterons encore que cette démonstration ne pouvait se faire que dans le cas de l'existence du ministère universellement reconnu et accepté des apôtres, ministère qui était l'instrument effectif exprimant l'unité de l'Église. Notons encore que ce n'était pas tellement ce qu'on appelle aujourd'hui nos divisions ecclésiastiques qui empêchait le Saint-Esprit d'agir en Samarie, mais bien plutôt des antagonismes basés sur des préjugés de race et de couleur.

L'idée que le baptême véritable puisse être inefficace nous rappelle les doctrines augustiniennes postérieures. L'enseignement de Cyprien ayait le mérite de conserver le lien essentiel entre Christ, l'Église et les sacrements. Aucun d'eux ne se pouvait concevoir sans les autres : dans-

les sacrements, Christ agit dans et par son Église. Et cependant, les limites de cette doctrine furent si évidentes dans l'usage que les donatistes firent de Cyprien, qu'il fallut les briser. Derrière ces limites gît l'erreur théologique qui consiste, dans l'idée que Cyprien se fait de l'Église, à chercher dans le ministère de l'Église la *source* de son unité au lieu de *l'expression visible* de son unité. Cyprien a cherché à définir l'Église en termes de son ministère; l'usage que les donatistes purent faire de ses principes prouve la faillite de sa tentative. Sa définition était trop étroite. Augustin réussit à briser les limites de la doctrine de Cyprien mais, comme lui aussi partait de prémisses semblables et définissait l'Église par rapport à son organisation externe, il ne put y parvenir qu'au prix de la séparation du ministère et des sacrements de la totalité de la vie de l'Église. C'est ainsi qu'il pouvait reconnaître le baptême, tel qu'il l'avait défini, administré en dehors de l'Église; mais il isolait par là de l'Église dans son ensemble le sacrement et son administration. Le sacrement était reconnu comme sacrement du Christ, mais Augustin ne pouvait le considérer comme le sacrement de Christ *dans son Église*. La doctrine de l'Église Corps de Christ en fut affaiblie d'autant et Augustin se trouva obligé de formuler la théorie de la validité et de l'efficacité qui dénote une doctrine peu satisfaisante de la grâce. Si nous reconnaissons qu'un sacrement est un moyen de grâce, en ce sens que dans cet acte particulier Christ est personnellement et gratuitement à l'œuvre en faveur du croyant, il ne nous est pas possible d'accepter les théories traditionnelles de validité et d'efficacité, car si le sacrement est en quelque mesure un vrai sacrement, dans la même mesure Christ doit agir en et par lui. Si le baptême est, où que ce soit, valide, il est nécessairement aussi efficace : il doit être ou un signe vide, ou un signe efficace. La définition de Cyprien avait le grand mérite de conserver cette vérité, mais sa notion de l'Église était inadéquate. Augustin, lui, ne put éviter la tendance à dissoudre l'unité théologique existant entre le Christ, l'Église et les sacrements.

Cette tendance à séparer le baptême de la qualité de membre de l'Église, de telle sorte qu'un homme peut être considéré comme validement baptisé et cependant hors de l'Église, a eu pour conséquence accessoire de déprécier la signification et l'importance du baptême lui-même. Cette conséquence se rencontre pour la première fois dans l'ouvrage anticyprien *De Rebaptismate*, dont l'auteur subordonne clairement le baptême, considéré comme rite préparatoire, à l'onction post-baptismale (identifiée à l'imposition des mains dont parle le Nouveau Testament), qui est pour lui le signe sacramentel positif du don de l'Esprit. D'après cette notion, le baptême qu'un schismatique aurait reçu, et qui n'a pas à être répété au moment de son entrée dans la grande Église, ne serait pas le sacrement par lequel il devient réellement un chrétien. De nouveau la théorie de Cyprien, malgré ses limites est plus satisfaisante car elle maintient l'intégralité essentielle de l'initiation chrétienne, et affirme qu'un homme est ou bien pleinement un membre de Christ et de son Église, complètement initié, ou bien il n'est pas un chrétien du tout et a besoin d'être baptisé *de novo*.

L'erreur fondamentale qui vicie l'enseignement aussi bien de Cyprien que d'Augustin, est l'insistance mise implicitement sur le ministère re-

gardé comme source de l'unité. En fait, ce sont les *sacrements* qui sont la source de l'unité, le ministère est une *expression* de l'unité de l'Église qui découle de la grâce du Christ dans les sacrements, et ils sont en même temps un moyen permettant de maintenir et de préserver cette unité.

Les sacrements sont des moyens de grâce, des signes efficaces, et ne sont pas seulement des sceaux appliqués sur une grâce qui aurait été accordée autrement. Cette remarque s'applique aussi bien à l'unité de l'Église, don de la grâce, qu'à la sainteté de ses membres. En conséquence il serait erroné de considérer que l'unité sacramentelle est un but qui ne pourrait être atteint qu'après avoir réalisé l'unité de l'Église par d'autres moyens que les sacrements. Il ne s'agit pas d'un sceau posé après coup sur une unité à laquelle on serait parvenu par le moyen d'un concordat ou par des méthodes politiques. L'unité sacramentelle est bien plutôt le moyen de grâce, le canal par lequel la grâce agissante de Christ constitue cette Église unifiée qui est son propre corps. Les ministères de l'Église expriment le don de cette unité surnaturelle, et non pas les moyens qui permettent de l'atteindre, alors que les sacrements sont juste le contraire.

La reconnaissance de la réalité du baptême, indépendamment des formes du ministère, indique une acceptation partielle de cette vérité. Nous serons sans doute tous d'accord pour dire que tout baptisé est en un sens membre de l'Église du Christ. Et cependant la doctrine du baptême est associée très intimement à celle de l'eucharistie dans le Nouveau Testament. Lorsque saint Jean unit symboliquement les deux sacrements dans le sang et l'eau qui coulent de la blessure aux flancs du Christ crucifié, il illustre d'une manière frappante une vérité qui se retrouve sans cesse implicitement dans les pages de l'Évangile. Les Noces de Cana en sont un exemple. Tout le Nouveau Testament confirme cette vérité, car tout ce que nous avons dit à propos de la signification du baptême dans l'enseignement du Nouveau Testament, s'applique aussi à l'eucharistie. Dans les deux sacrements, les croyants sont introduits dans le corps du Christ en participant à sa mort et à sa résurrection; l'unité eschatologique du Christ et de son Église y est actuellement anticipée et la plénitude de ce que représente l'expression *en Christo* devient manifeste et effective pour le croyant. A partir de Justin et d'Hippolyte, l'initiation chrétienne comprenait les deux sacrements dans l'unité extérieure d'un seul rite. Il importe qu'ils soient toujours conjoints dans leur unité théologique pour comprendre leur véritable sens. Le sacrement de l'eucharistie est le moyen par lequel la grâce agissante de Christ est conservée et renouvelée, grâce qui a agi une fois pour toutes dans le baptême. On ne peut traiter du baptême sans traiter aussi de la Sainte Cène et réciproquement. Il faudrait en conséquence reconnaître que l'on peut réellement donner la Sainte Cène à ceux dont on a reconnu la validité du baptême. La réalité des deux sacrements implique aussi nécessairement leur efficacité, s'ils sont vraiment un mode de la grâce agissante du Christ. Cette reconnaissance inclura semble-t-il aussi une intercommunion applicable aux deux sacrements. Voudra-t-on interposer un ministère au milieu de l'initiation chrétienne, reconnaître la réalité du baptême tout en niant celle de l'eucharistie sous prétexte d'un

ministère imparfait, on intervertit alors l'ordre véritable. Car la forme des ministères de l'Église n'est pas en elle-même un sacrement dont dépendent les sacrements évangéliques. Elle exprime l'unité de l'Église dérivée du baptême et de l'eucharistie. Et son unité propre provient des sacrements de l'Évangile.

Mais en même temps un ministère unifié devrait exprimer et promouvoir l'unité essentielle de l'Église du Christ, que les sacrements rendent effective. Là où il n'existe pas, il n'y a pas non plus d'expression visible de l'unité du peuple de Christ. Cette unité existait dès le IIe siècle, quand l'administration du baptême et de la Sainte Cène était confiée à l'évêque de la localité ou à quelqu'un d'autre autorisé par lui à le remplacer en sa qualité de *persona* de la communauté locale, communauté qui, à son tour, manifestait localement la présence de toute l'Église universelle. Le manque d'unité implique certainement une irrégularité des sacrements dans ce sens que leur réception dans des conditions de désunion est une anomalie et empêche l'Esprit de Dieu d'opérer.

## Le baptême et l'Unité

Il est bien difficile de dire jusqu'à quel point la persistante désunion des Églises n'annule pas complètement les sacrements, signes de notre unité en Christ. Une des premières conditions nécessaires à la communauté sacramentelle est sans doute que ceux qui cherchent à édifier par ce moyen le corps du Christ, devraient s'entendre sur leur foi en lui et leur certitude de l'action de sa grâce envers eux. Ceux qui sont en désaccord complet sur les bases fondamentales de la foi auront beaucoup de peine à être unis en Christ par les sacrements. Ne pourrait-on pas aller jusqu'à affirmer que tous ceux qui s'obstinent intentionnellement dans leurs divisions mangent et boivent leur propre condamnation ? Dans le vaste cadre que nous nous sommes fixé, ne serait-il pas possible d'arriver à l'unité de l'Église des baptisés, intérieurement divisée, en reconnaissant l'unité essentielle des deux sacrements et en appliquant aussi à l'eucharistie la validité généralement reconnue au baptême dans toutes les Églises ?

De ce point de vue, lorsque l'on tente de promouvoir l'unité visible de l'Église par l'unification de ses ministères on veut exprimer plus complètement une unité qui existe déjà partiellement en réalité par la vertu du baptême. Pour ceux qui sont baptisés, qu'il s'agisse des individus ou de l'Église, croître dans la vie chrétienne signifie devenir effectivement ce que ils sont déjà en puissance. Ce qui est accompli dans le baptême et la Sainte Cène doit être manifesté concrètement jusque dans les plus petits détails de la vie de la personne et de l'Église. A la grâce du baptême répondront une foi et des œuvres qui en sont les conséquences. Tel est le sens de l'unité organique.

Nous n'avons pas dit grand-chose des relations de la foi et du baptême concernant l'individu. Dans l'enseignement du Nouveau Testament, ils vont inévitablement de pair et leurs relations posent rarement des

problèmes. Nous pensons n'avoir pas ici à discuter des difficultés que présente le baptême des enfants aux pasteurs d'aujourd'hui. Cullmann et d'autres ont traité à fond ce problème. Nous n'y ajouterons que quelques brefs commentaires. Le baptême des enfants ne signifie pas nécessairement un baptême administré sans discrimination, sa justification théologique ne s'applique pas seulement aux enfants des croyants et à ceux dont l'éducation est confiée à des croyants. S'il est absurde d'administrer le baptême à des enfants provenant d'un milieu païen ou qui l'est virtuellement, il l'est tout autant d'administrer le baptême des adultes à ceux dont l'enfance a été chrétienne. Ces derniers sont en effet dans l'Église, ils sont membres du Christ dès leur enfance, leur affiliation étant en somme une extension de celle de leurs parents. Il est inexcusable de séparer le signe extérieur de la réalité manifeste de leur condition spirituelle. Même si plus tard ils passent par une brusque « conversion », cette expérience leur fera réaliser vivement et subitement qu'ils sont déjà chrétiens, qu'ils ont maintenant à être réellement ce qu'ils ont été. Leur conversion est semblable au savant qui découvre la solution d'un problème. Au moment où il le résout il a bien trouvé quelque chose de nouveau, mais sa découverte est néanmoins aussi en une certaine mesure la reconnaissance de quelque chose d'existant déjà. Nous disons : « Je le savais déjà. » Il y a beaucoup de cela dans toute conversion. C'est, très spécialement, le cas de ceux qui ont été à Christ dès leur plus jeune âge : ce dont il est besoin, à titre d'expression de la réponse consciente de leur foi, c'est d'une *confirmation*, la confirmation de leur acte personnel d'acceptation de ce qui, depuis leur enfance, a déjà été leur, et la confirmation des promesses de l'alliance divine qui leur ont été faites et dont ils ont déjà été les bénéficiaires. Ce n'est pas du baptême qu'ils ont besoin, mais de la confirmation qui, sous quelque forme, est essentielle à la théologie et à la pratique du baptême des enfants. La plupart des objections à ce baptême viennent de difficultés pastorales dues à une situation qui a été ensorcelée pendant des siècles par l'héritage de superstitions pseudo-augustiniennes sur la nécessité *absolue* du baptême et la damnation des enfants qui ne l'ont pas reçu. Cette situation est certainement difficile, mais chercher à la résoudre en abandonnant entièrement le baptême des enfants ne ferait que permettre à des difficultés pastorales de nous mener à une théologie mauvaise et, je le crois, en fin de compte pélagienne. De telles solutions ne sont certes pas à recommander.

## III. — LA BIBLE, SON RÔLE ET SON EMPLOI DANS LES ÉGLISES

Au début de l'année 1951, l'Alliance biblique universelle avait invité M. A.-M. Chirgwin à entreprendre une étude sur la place qu'occupe la Bible dans l'évangélisation; cette étude devait contribuer à la préparation de l'Assemblée d'Evanston. Elle a paru dans le volume publié sous le titre *Et les sourds entendront*. A la suite de cette expérience de collaboration entre l'*Alliance biblique universelle* et le *Conseil œcuménique des Églises*, on décida qu'une étude commune serait entreprise par la Division des Études et l'Alliance biblique universelle sur la place faite à la Bible dans les Églises et son utilisation dans la vie quotidienne. Le *Conseil œcuménique des Églises*, le *Conseil international des Missions* et l'*Alliance biblique universelle* ont apporté un appui efficace à ce travail, en particulier grâce à l'existence des organismes œcuméniques nationaux et des autres sociétés qui leur sont affiliées dans de nombreux pays. Le Rév. E. H. Robertson de l'Union baptiste de Grande-Bretagne, auquel fut confié le secrétariat de cette enquête, commença son travail à Genève en 1956. Un comité mixte, où sont représentés les trois grands organismes précités, siège chaque année et donne son avis et ses conseils sur la poursuite de l'étude.

Dès le début, l'enquête a porté dans trois directions : découvrir ce que les gens font de la Bible, en déterminer l'utilisation véritable et en provoquer une meilleure utilisation. En d'autres termes il s'agissait de rechercher ce qui était fait dans les Églises pour affirmer la valeur de la Bible et la faire connaître plus largement. Cette triple préoccupation est demeurée constante depuis le début de l'étude.

Dans le domaine de l'industrie et du mouvement *l'Église au foyer* la méthode consistant à donner l'occasion à des pays différents de partager leurs expériences s'est avérée excellente. Un des éléments du travail du secrétaire a été d'informer les groupes d'un pays s'engageant dans une tâche nouvelle de la manière dont d'autres pays l'avaient envisagée. Plus tard, on essayera d'éprouver l'efficacité de certaines méthodes d'utilisation de la Bible.

Pour que le travail soit efficace, il est nécessaire d'agir sur deux plans. On examine d'abord les mouvements au sein des Églises qui se préoccupent de la Bible et cherchent à faire comprendre son message dans le monde actuel; ensuite, on étudie dans le détail un certain nombre

de situations locales. Sur le premier plan, on a procédé à une étude du développement du mouvement de *L'Église au Foyer*, des efforts de contact des Églises avec le monde industriel, du rôle des mouvements laïcs, etc. Sur le second, une méthode a été élaborée en vue d'établir une « étude-type » (*case-study*). C'est la base même de tout notre travail, car les matériaux n'ont de valeur que dans la mesure où ils sont collationnés localement. La méthode de l'étude-type nous oblige à faire un choix de paroisses et d'Églises, à préparer des questionnaires et d'autres matériaux pour leur utilisation.

Le premier document préparé à l'usage des Églises est une « étude-type d'une Église locale ». Il doit les aider à répondre à cette question : « Comment utiliser efficacement la Bible pour l'approfondissement de leur vie d'Église locale ? » Les paroisses choisies ne sont pas des exemples typiques, mais représentent des Églises d'une piété moyenne et d'autres qui possèdent une vie religieuse d'une qualité particulière ou ont fait des expériences intéressantes concernant l'utilisation de la Bible. Les deux types d'Église sont étudiés selon les mêmes principes de façon à présenter une toile de fond de la vie des Églises et de donner des détails caractéristiques sur la manière dont un nombre considérable d'Églises particulières utilisent les Saintes Écritures. L'étude-type vise à déterminer ce qui se passe aujourd'hui dans les Églises; le document est en général divisé en cinq parties. La première demande qu'on fournisse quelques détails sur l'Église en question et l'utilisation de la Bible par le pasteur. Cette section est envisagée d'un point de vue historique de façon à préciser s'il s'est produit des changements d'un pasteur à l'autre. La seconde section traite de l'organisation et de la vie de l'Église, avec quelques questions concernant les habitudes de ses membres, les groupes d'étude biblique, le culte et les organismes paroissiaux. La troisième section aborde un champ plus étendu; elle se divise en deux séries de questions : celles relatives à la communion fraternelle dans le sein même de l'Église et celles qui traitent de cette communion en dehors de l'Église. La quatrième section s'enquiert des rapports de l'Église avec la communauté locale, avec d'autres Églises et avec les autres paroisses de l'Église. La dernière section cherche enfin à connaître l'attitude des fidèles à l'égard de la Bible et son autorité au sein même de la vie de l'Église.

L' « étude-type » est destinée à être discutée par groupes restreints dans chaque Église. Partout où la chose est possible, la discussion se fera sur le plan œcuménique. Lorsque, par exemple, un conseil œcuménique local d'Églises sera en mesure de charger l'une des Églises qui lui sont affiliées d'entreprendre cette étude spéciale, celle-ci aura d'autant plus de valeur qu'elle pourra considérer le problème à la fois de l'extérieur et de l'intérieur. Le texte du questionnaire doit être adapté aux circonstances. Les questions ne se posent pas de la même façon aux États-Unis et en Pologne. On procédera donc de la façon suivante : on rédigera un projet de questionnaire et l'on engagera une discussion sur le plan régional. Dans chacun des pays où l'enquête sera faite une conférence réexaminera le projet de document et l'adaptera aux conditions locales pour qu'il donne la meilleure information possible. Il sera sans doute plus difficile de choisir les Églises objet de l'enquête que d'arrêter la

meilleure forme de questionnaire. Encore une fois, les conditions varient d'un pays à l'autre. Jusqu'ici, ce travail a porté sur l'Europe et sur les États-Unis. Aux États-Unis, la sélection s'est opérée avec l'aide de la *Société biblique américaine*, du *Conseil national des Églises du Christ* et de divers organismes dénominationnels. Ceux-ci ont non seulement donné leur avis sur la sélection, mais aidé à mener l'étude à bonne fin. Deux cents paroisses ont été choisies aux États-Unis. En Europe, il faut naturellement considérer chaque pays en lui-même; mais dans les plus grands, comme l'Allemagne, il est nécessaire d'établir des subdivisions par régions. Ainsi, l'Allemagne de l'Ouest sera divisée en dix régions, chacune prise séparément. Et ceci non pas selon la superficie, mais d'après le caractère, tant les différences sont grandes entre Aurich, cité réformée, et la Bavière luthérienne. Faut-il en conclure que nous négligeons les catholiques romains ? Non, bien que le caractère de l'étude soit plutôt protestant dans son sens le plus large. Des conversations se sont déjà engagées avec les catholiques romains français et celles-ci prendront encore plus d'ampleur grâce à l'enquête commencée sur l'utilisation de la Bible dans l'Église catholique romaine. Une précieuse documentation a déjà été réunie sur le renouveau biblique catholique, sur le renouveau liturgique qui l'a précédé et sur le mouvement des prêtres-ouvriers.

La seconde étape de l'étude des Églises locales consistera à classer les matériaux à l'aide de nouvelles questions réparties en cinq catégories. Elles n'ont pas été établies d'avance, mais ont en quelque sorte surgi des matériaux déjà assemblés. D'autres s'imposeront peut-être encore. Jusqu'ici elles englobent cinq domaines de la vie de l'Église où des réformes sont nécessaires et où une utilisation adéquate de la Bible a déjà, ici et là, contribué à un renouveau profond de la vie paroissiale. Examinons ces cinq catégories.

1. *Le culte.* — Le culte de l'Église locale, quelle qu'en soit la dénomination, n'a souvent aucun rapport avec la vie quotidienne des fidèles. Beaucoup de paroles incompréhensibles au commun des mortels sont prononcées dans les Églises sous le couvert du culte. Les catholiques romains ont ouvert un chemin par leur renouveau liturgique, mais on trouve aussi des mouvements similaires dans les Églises protestantes. Le renouveau liturgique catholique a conduit à la découverte de la place de la Bible dans le culte et de la fonction pédagogique du culte. Dans cette catégorie on pourra poser des questions relatives à l'emploi de la Bible dans le culte en vue d'un but déterminé.

2. *La communion fraternelle.* — Une carence de la communion fraternelle existe tout au travers de l'Europe occidentale et des États-Unis. Beaucoup de chrétiens lisent avec une certaine nostalgie les premiers chapitres du livre des Actes des Apôtres. Dans son introduction à l'ouvrage *The Young Church in Action*, J.-B. Phillips met en relief le contraste existant entre la vie que nous menons aujourd'hui dans nos Églises et celle dont les contemporains des apôtres nous donnent un exemple. De nombreuses Églises ont cherché à porter remède à ce manque de *koinonia*; elles se sont attachées trop artificiellement peut-être à constituer des

communautés où l'on puisse vraiment apprendre à connaître son prochain. Ailleurs — l'Écosse, la Norvège et la Hollande nous en offrent des exemples frappants — ont est allé plus profond et l'on a constaté que c'est surtout dans le petit groupe que l'on cultive le mieux la communion fraternelle. Dans ce secteur, l'enquête s'informera spécialement des intentions et des réalisations du mouvement *L'Église au foyer* (*Church in the house movement*) partout où il se manifestera.

3. *Attitudes morales.* — Lorsque des chrétiens précisent leur attitude morale et cherchent à distinguer ce qui est bien et ce qui est mal, on a l'impression qu'ils ont recours aux mêmes méthodes que les non-chrétiens. L'Église est à cet égard en pleine confusion ou à la remorque du monde. Il est donc indispensable qu'elle réexamine les fondements de sa morale.

4. *Le témoignage social et l'évangélisation.* — Quelle qu'en soit la forme, le témoignage de l'Église se révèle douloureusement inadéquat à notre temps. La bonne volonté ne manque pas, tout est bien organisé, mais on n'arrive pas à établir des contacts. Il semble que toutes les fois que l'Église s'exprime sur une question sociale ou adresse des appels pour provoquer des décisions, elle emploie un langage que le monde ne comprend pas. Une sorte de mur de séparation constitué par notre vocabulaire et nos formes de pensée se dresse entre nous et ceux qui demeurent hors de l'Église. Comment ferons-nous pour que les gens de notre temps comprennent le message de l'Église dans la situation actuelle et pour que la communication puisse être rétablie ?

5. *Les éléments fondamentaux de la foi.* — En vertu de quels impératifs de la foi peut-on s'attendre à ce qu'un homme sacrifie sa vie, si la nécessité s'en impose ? Le contour, en quelque sorte, de ces éléments fondamentaux de la foi de l'Église paraît être extrêmement large et flou. La dernière fois que l'Église s'en est occupée sérieusement c'est au IIe siècle, lorsque le gnosticisme échafauda une masse de croyances fantaisistes sur la base des données évangéliques. L'Église répondit en établissant les évêques, gardiens de la saine doctrine, en fixant le canon du Nouveau Testament et en arrêtant les termes du Symbole des Apôtres. Il est maintenant nécessaire de s'interroger pour savoir si ces trois éléments constituent encore l'autorité habilitée à formuler la saine doctrine. Quelles sont les sources d'où les Églises font découler leur autorité et au nom desquelles elles parlent nettement de ce qu'elles croient avec une pleine et entière certitude ?

D'autres catégories, cela va sans dire, pourront compléter celles que nous venons de mentionner. Nous ne les cataloguons pas au cours de la seconde phase de cette étude. Il est fort possible, par exemple, que dans des études ultérieures l'on soit conduit à examiner les relations de la conversion et de l'usage de la Bible. Quoi qu'il en soit, l'étude a commencé en Europe et aux États-Unis. Elle englobera ensuite l'Amérique latine, puis l'Asie, l'Afrique et les Églises orthodoxes.

# IV. — ÉTUDE SUR LES TRANSFORMATIONS SOCIALES RAPIDES EN AFRIQUE

La partie de l'Afrique située au sud du Sahara est depuis longtemps un objet d'étude. Les œuvres basées sur des recherches d'une grande valeur technique, dues à des spécialistes dans les domaines variés de l'anthropologie, de l'ethnologie, de la sociologie, des problèmes économiques, de la politique coloniale, des tensions raciales et ethniques, sont considérables. De savants missionnaires et de savants historiens appartenant à l'Église ont aussi apporté leur contribution à ces travaux.

L'U.N.E.S.C.O. a tenu une importante conférence d'étude sur *Les conséquences de l'industrialisation et de l'urbanisation dans l'Afrique au sud du Sahara*, à Abidjan en 1954. Les recherches faites depuis vingt ou trente ans ayant quelque rapport avec ce sujet ont été étudiées en vue de cette réunion. Avec une série d'excellents travaux écrits spécialement pour elle, ces études ont été publiées en un volume de près de 800 pages. On peut se demander, dès lors, s'il est encore nécessaire de poursuivre plus avant l'étude sur l'Afrique.

## Il ne s'agit pas d'une nouvelle enquête académique

L'étude sur les transformations sociales rapides diffère de toutes les autres recherches et enquêtes antérieures. Il s'agit en effet de faire étudier sur place par les intéressés eux-mêmes une région particulière. Ce n'est pas une enquête académique dirigée par une nouvelle équipe d'experts envoyés du dehors, ni une tentative de missionnaires et d'ecclésiastiques africains en vue de rechercher, par exemple, comment hâter le processus qui fera de l'Église chrétienne une Église plus authentiquement africaine. Cette étude cherche spécialement à savoir si l'Église répond vraiment à la vie des gens dans l'Afrique contemporaine. La méthode employée vise à ce que les résultats de l'enquête puissent être immédiatement appliqués et contribuent à rendre beaucoup plus vivantes les relations entre l'Église et la vie quotidienne des gens appartenant à une société en voie de transformation. Cette étude requiert donc l'engagement de responsables chrétiens, indigènes et étrangers, pasteurs et laïques, hommes et femmes, jeunes et vieux. Ils ont tous ensemble, en tant que représentants de l'Église chrétienne en Afrique, pour tâche d'étudier la situation à laquelle ils

communautés où l'on puisse vraiment apprendre à connaître son prochain. Ailleurs — l'Écosse, la Norvège et la Hollande nous en offrent des exemples frappants — ont est allé plus profond et l'on a constaté que c'est surtout dans le petit groupe que l'on cultive le mieux la communion fraternelle. Dans ce secteur, l'enquête s'informera spécialement des intentions et des réalisations du mouvement *L'Église au foyer* (*Church in the house movement*) partout où il se manifestera.

3. *Attitudes morales.* — Lorsque des chrétiens précisent leur attitude morale et cherchent à distinguer ce qui est bien et ce qui est mal, on a l'impression qu'ils ont recours aux mêmes méthodes que les non-chrétiens. L'Église est à cet égard en pleine confusion ou à la remorque du monde. Il est donc indispensable qu'elle réexamine les fondements de sa morale.

4. *Le témoignage social et l'évangélisation.* — Quelle qu'en soit la forme, le témoignage de l'Église se révèle douloureusement inadéquat à notre temps. La bonne volonté ne manque pas, tout est bien organisé, mais on n'arrive pas à établir des contacts. Il semble que toutes les fois que l'Église s'exprime sur une question sociale ou adresse des appels pour provoquer des décisions, elle emploie un langage que le monde ne comprend pas. Une sorte de mur de séparation constitué par notre vocabulaire et nos formes de pensée se dresse entre nous et ceux qui demeurent hors de l'Église. Comment ferons-nous pour que les gens de notre temps comprennent le message de l'Église dans la situation actuelle et pour que la communication puisse être rétablie ?

5. *Les éléments fondamentaux de la foi.* — En vertu de quels impératifs de la foi peut-on s'attendre à ce qu'un homme sacrifie sa vie, si la nécessité s'en impose ? Le contour, en quelque sorte, de ces éléments fondamentaux de la foi de l'Église paraît être extrêmement large et flou. La dernière fois que l'Église s'en est occupée sérieusement c'est au IIe siècle, lorsque le gnosticisme échafauda une masse de croyances fantaisistes sur la base des données évangéliques. L'Église répondit en établissant les évêques, gardiens de la saine doctrine, en fixant le canon du Nouveau Testament et en arrêtant les termes du Symbole des Apôtres. Il est maintenant nécessaire de s'interroger pour savoir si ces trois éléments constituent encore l'autorité habilitée à formuler la saine doctrine. Quelles sont les sources d'où les Églises font découler leur autorité et au nom desquelles elles parlent nettement de ce qu'elles croient avec une pleine et entière certitude ?

D'autres catégories, cela va sans dire, pourront compléter celles que nous venons de mentionner. Nous ne les cataloguons pas au cours de la seconde phase de cette étude. Il est fort possible, par exemple, que dans des études ultérieures l'on soit conduit à examiner les relations de la conversion et de l'usage de la Bible. Quoi qu'il en soit, l'étude a commencé en Europe et aux États-Unis. Elle englobera ensuite l'Amérique latine, puis l'Asie, l'Afrique et les Églises orthodoxes.

# IV. — ÉTUDE SUR LES TRANSFORMATIONS SOCIALES RAPIDES EN AFRIQUE

La partie de l'Afrique située au sud du Sahara est depuis longtemps un objet d'étude. Les œuvres basées sur des recherches d'une grande valeur technique, dues à des spécialistes dans les domaines variés de l'anthropologie, de l'ethnologie, de la sociologie, des problèmes économiques, de la politique coloniale, des tensions raciales et ethniques, sont considérables. De savants missionnaires et de savants historiens appartenant à l'Église ont aussi apporté leur contribution à ces travaux.

L'U.N.E.S.C.O. a tenu une importante conférence d'étude sur *Les conséquences de l'industrialisation et de l'urbanisation dans l'Afrique au sud du Sahara*, à Abidjan en 1954. Les recherches faites depuis vingt ou trente ans ayant quelque rapport avec ce sujet ont été étudiées en vue de cette réunion. Avec une série d'excellents travaux écrits spécialement pour elle, ces études ont été publiées en un volume de près de 800 pages. On peut se demander, dès lors, s'il est encore nécessaire de poursuivre plus avant l'étude sur l'Afrique.

## Il ne s'agit pas d'une nouvelle enquête académique

L'étude sur les transformations sociales rapides diffère de toutes les autres recherches et enquêtes antérieures. Il s'agit en effet de faire étudier sur place par les intéressés eux-mêmes une région particulière. Ce n'est pas une enquête académique dirigée par une nouvelle équipe d'experts envoyés du dehors, ni une tentative de missionnaires et d'ecclésiastiques africains en vue de rechercher, par exemple, comment hâter le processus qui fera de l'Église chrétienne une Église plus authentiquement africaine. Cette étude cherche spécialement à savoir si l'Église répond vraiment à la vie des gens dans l'Afrique contemporaine. La méthode employée vise à ce que les résultats de l'enquête puissent être immédiatement appliqués et contribuent à rendre beaucoup plus vivantes les relations entre l'Église et la vie quotidienne des gens appartenant à une société en voie de transformation. Cette étude requiert donc l'engagement de responsables chrétiens, indigènes et étrangers, pasteurs et laïques, hommes et femmes, jeunes et vieux. Ils ont tous ensemble, en tant que représentants de l'Église chrétienne en Afrique, pour tâche d'étudier la situation à laquelle ils

ont à faire face aujourd'hui — au point de vue social, économique et politique — dans une perspective spécialement chrétienne.

En second lieu, l'étude de l'Afrique n'est pas une affaire exclusivement africaine. Elle est en rapport étroit avec des études similaires entreprises en Asie, dans l'Amérique latine et en Occident. Cette interdépendance n'est pas seulement due à la solidarité qui règne dans l'Église universelle, dont l'Église en Afrique est partie intégrante, mais aussi aux problèmes essentiels[1], sur lesquels est centrée notre étude. Malgré les caractères particuliers des diverses régions du monde, les problèmes que rencontre l'Église sont fondamentalement les mêmes partout. Il s'agit donc d'examiner les problèmes universels dans leurs manifestations concrètes et locales.

En troisième lieu, notre étude utilise les travaux accomplis par d'autres savants, institutions ou commissions, non pour les doubler ou leur faire concurrence, mais en vue de confronter leurs exposés et leurs renseignements. Partout où cela est possible, on se servira de leurs procédés et de leurs découvertes et l'on suscitera toutes les occasions possibles pour engager de sérieuses conversations entre théologiens et spécialistes des questions sociales qui s'intéressent au même problème.

## L'influence de l'Occident

L'n examen des enquêtes et des études dont nous disposons laisse à penser que dans n'importe quelle région de l'Afrique, il n'est plus conforme à la réalité de représenter l'influence de l'Occident comme celle d'une force étrangère qui se serait exercée de l'extérieur sur la société indigène. Il s'agit en réalité d'une occidentalisation de l'Afrique. L'Occident fait tellement bien partie de l'Afrique, qu'il n'agit plus comme une influence externe mais comme une force interne. Aucun Africain partisan de l'autonomie ne peut répudier cet héritage de l'Ouest. Il est partie intégrante de tout son être. Voilà qui doit être clairement reconnu de part et d'autre, aussi bien par les Africains que par les Occidentaux. Le rôle que les missions chrétiennes ont joué à cet égard mérite d'être particulièrement bien compris par les chrétiens s'ils veulent continuer à pouvoir donner des directives constructives.

Dans le même temps, cette occidentalisation de l'Afrique est aussi une « africanisation » de l'Ouest. L'Occident ne pouvait pas ne pas se transformer en pénétrant l'Afrique. On le constatera par exemple en notant comment les Africains évolués ont adapté de façons variées les us et coutumes occidentaux à chacun des secteurs de leur vie : relations familiales, structure politique, affaires économiques, activités religieuses, conception générale du bonheur, philosophie du succès considéré comme le mobile fondamental de l'existence humaine. Ce qui est « cent pour cent africain aujourd'hui » est totalement différent de ce qui existait

1. Pour l'exposé détaillé de ces problèmes, voir la brochure *La responsabilité commune des chrétiens à l'égard des sociétés en pleine évolution*, 2e rapport (Conseil œcuménique des Églises, Division des Études, 1956).

avant la pénétration occidentale, et l'est encore plus hors d'Afrique. Deux questions se posent aux chrétiens africains : « Être africain, qu'est-ce que cela représente concrètement aujourd'hui ? » et : « Quelle est la responsabilité de l'Église chrétienne en Afrique à l'égard du peuple africain qui lutte pour demeurer aujourd'hui africain dans le plein sens du terme ? » Ces questions nous permettent par exemple d'étudier le mouvement d'indépendance de l'Église bantoue. Il s'agit du problème du nationalisme africain que l'on examinera : d'abord sous l'angle de la responsabilité de la fraction de l'Église universelle située en Afrique, ensuite du point de vue de la responsabilité de l'Église universelle qui transcende toutes les frontières géographiques.

L'esprit nationaliste si répandu aujourd'hui dans toutes les régions d'Afrique devra tôt ou tard se manifester dans les structures politico-administratives d'une région, dans son économie nationale, dans ses relations internationales, ainsi que dans l'éducation civique et sociale. Pour devenir autonome, un pays doit dépasser le stade de son organisation tribale et communautaire. Mais il n'oubliera pas non plus d'entrer en relations avec d'autres pays, y compris les anciennes puissances coloniales. Ce qui signifie que les *relations* ne doivent pas être *rompues*, mais subir une *nouvelle orientation*. Aucune nation africaine ne peut s'affirmer absolument anti-occidentale si elle veut être indépendante et autonome. En même temps, les nations occidentales ont encore fort à faire si elles veulent que les nations africaines récemment promues au stade d'indépendance deviennent des partenaires conscients de leurs responsabilités et de leur interdépendance avec tous les autres pays. Que feront les chrétiens en Afrique et en Occident pour atteindre ce but ? En tenant compte de tous ces facteurs, la question de l'assistance étrangère, économique et technique, apportée par les Églises ou les gouvernements, prend un relief particulier et demande à être considérée très sérieusement par les chrétiens. Il n'est pas seulement question de savoir quel genre d'assistance il convient d'offrir mais, chose bien plus importante, de quelle façon celle-ci devra être apportée.

## Les changements dans la structure de la société africaine

La situation actuelle de l'Afrique ne permet pas d'étudier la transformation sociale intervenue dans les communautés rurales indépendamment du processus d'industrialisation et d'urbanisation. Cette transformation ne peut être comprise qu'en fonction de « l'occidentalisation » de l'Afrique. Aucun pays de l'Afrique ne peut, aujourd'hui, assurer son indépendance politique en marge de l'industrialisation de son économie et de son intégration dans le circuit économique international. L'industrialisation, peut-on dire, est inévitable, tout au moins comme une technique qui permettra à la nation de subsister. Avec l'industrialisation arrivent la monnaie, la moralité individuelle et une nouvelle conception des relations familiales. Tout cela concourt à briser le traditionnel mode de vie fondé sur la solidarité et la communauté tribale.

C'est dans cette optique que les chrétiens examineront les implications du réveil actuel des religions indigènes. Elles peuvent être : 1) la résistance naturelle de l'homme-tribal, prématurément individualisé, à l'emprise de la civilisation occidentale hautement individualiste; 2) un signe que le nationalisme africain s'achemine vers l'isolationnisme ou la xénophobie; 3) une preuve que le christianisme n'a pas pris racine en Afrique et demeure encore étranger aux indigènes.

En Afrique, l'urbanisation n'a pas été une conséquence accessoire de l'industrialisation. Le phénomène de la ville, conglomérat de gens qui n'a pas sa raison d'être dans la solidarité tribale, est un produit du colonialisme européen. Bon nombre de « natifs » sont venus vivre dans des établissements européens ou près d'eux; ils ont été employés à des tâches et des services domestiques. Avec l'institution des impôts par le gouvernement colonial, le système économique basé sur l'argent liquide devint normal, et « travailler pour les Européens » le plus sûr moyen de « gagner de l'argent ». L'introduction d'une industrie moderne accentua le processus de développement des villes, lequel provoqua l' « exode rural » et l'appauvrissement des communautés paysannes. Ce processus n'est pas réversible, car l'ère nouvelle qui s'est ouverte en Afrique avec l'arrivée des Européens exige impérieusement que l'Afrique soit industrialisée.

Est-il nécessaire, toutefois, que l'industrialisation provoque l'appauvrissement et la destruction des communautés rurales ? Cette question est d'ordre universel mais se pose avec une acuité particulière en Afrique. Elle peut être envisagée sous cinq aspects :

1) *Une reconstitution complète de la communauté rurale.* — A l'origine, la vie des villages était uniquement conditionnée par les relations de parenté dans la tribu. Dans une économie industrielle, la communauté rurale doit trouver une nouvelle assise dans les relations fonctionnelles plutôt que dans les parentés tribales. Au cours de la période transitoire, pour passer de l'une à l'autre, est-il nécessaire ou même désirable que l'antique communauté soit détruite, ou bien peut-elle être modifiée et adaptée aux exigences de l'ère nouvelle ?

2) *Une orientation nouvelle des relations de la communauté rurale avec le reste du pays.* — Le village ne peut plus demeurer une communauté suffisant à ses propres besoins ainsi que c'était le cas autrefois. Sa destinée, au sein d'une économie industrialisée, est déterminée par le fait qu'il est désormais un « hinterland » du centre urbain. L'agriculture devient une industrie. Elle ne sert plus uniquement à faire vivre la population rurale. Vendre au marché devient même plus important que de produire. En vérité, cela constitue une révolution morale et culturelle aussi bien qu'économique.

3) *Un plan d'industrialisation bien étudié en vue du bien-être de toute la population.* — Le danger existe qu'une petite minorité, d'étrangers presque toujours, s'enrichisse excessivement aux dépens d'une majorité pauvre. Les plans du gouvernement doivent être minutieusement mis au point; le problème de la responsabilité civique se pose. Les chrétiens

d'Afrique et d'Occident analyseront et réexamineront, en prévision d'un tel plan, le « colonianisme ».

4) *La question de race.* — La politique raciale du gouvernement et l'attitude du groupe prédominant à l'égard des races fait partie intégrante de la politique foncière et de celle du travail. Que l'on soit fermement déterminé à pratiquer une politique d'*apartheid* ou plus simplement que l'on ait accepté depuis longtemps un *modus vivendi*, la discrimination basée sur la race et la couleur doit être carrément combattue par les chrétiens en Afrique et ailleurs. C'est un de ces problèmes dans lesquels le passé joue un rôle de toute première importance. Les exploiteurs comme les exploités, c'est-à-dire les membres du groupe majoritaire comme ceux de la minorité, doivent être « émancipés ». Comment y parvenir ?

5) *La place et le rôle de l'Église chrétienne dans l'ancienne et dans la nouvelle situation sociale.* — *a*) L'Église chrétienne a-t-elle pu s'adapter à la vieille société tribale ? Sinon, pourquoi pas ? Le peut-elle encore ? *b*) Quels seront la place et le rôle de l'Église dans cette société urbaine qui se développe de plus en plus ? *c*) Que devrait être la tâche particulière de l'Église en face des tensions raciales et ethniques sans cesse grandissantes ? *d*) L'organisation et la structure de l'Église développées en Occident et introduites par les missions conviennent-elles à l'Afrique ? *e*) On se demandait hier encore comment industrialiser les membres des tribus pour les convertir au christianisme; la question est maintenant : comment peuvent-ils rester chrétiens en dépit de l'industrialisation de leur société et du développement de leurs villes ?

## La responsabilité civique du chrétien au sein d'une situation révolutionnaire

Il est bien clair que sur la scène africaine les conséquences de la transformation sociale des communautés rurales, de l'industrialisation et de l'urbanisation sont intimement liées les unes aux autres. Elles sont le résultat des multiples contacts avec l'Occident dans lesquels les Églises chrétiennes et les missions ont joué un rôle d'importance décisive. Aujourd'hui, la question de la responsabilité civique est devenue l'un des objets essentiels; elle se complique de plus en plus du fait des tensions raciales et ethniques.

Sous le système colonial, les indigènes, en dépit de leur puissance numérique et du fait qu'ils étaient les premiers possesseurs du pays, ont été réduits à l'état de dépendance par la supériorité technique des colonisateurs étrangers. C'est la raison pour laquelle les Africains admirent et haïssent tout à la fois les Européens. Ceux qui en ont été réduits à l'état de « minorité indigène » relèvent la tête. C'est là un des premiers résultats de leur occidentalisation. Ils proclament leur indépendance et leur égalité avec ceux qui furent leurs conquérants. On trouve des chrétiens des deux côtés de la barrière. En tant que citoyens de cette société divisée, comment

peuvent-ils travailler à la réconciliation des races et en faveur de l'unification de la société dans son ensemble ?

La civilisation occidentale ayant mis en branle le processus d'industrialisation et de développement des villes, a déraciné le peuple africain. Elle a détruit la solidarité tribale sans chercher à la remplacer par une société sainement conçue. Elle a, en général, transformé les indigènes en un prolétariat urbain. Le christianisme introduit par les missions, avec son affirmation de la dignité fondamentale de l'homme et de la valeur suprême de toute personne humaine, a contribué à libérer les indigènes du collectivisme ethnique. Mais, selon toute apparence, il n'a pas fait de la fraternité dans le sein de l'Église un élément assez puissant pour répondre à leur besoin de communauté spirituelle. Actuellement deux forces sont à l'œuvre. L'une entraîne les Africains vers la solidarité ethnique et les constitue en une collectivité opposée à la race blanche. L'autre force sociale, également puissante, tend à mélanger les peuples de toutes couleurs dans l'intérêt du développement économique du continent. En tout cela, les éléments politiques et économiques sont d'importants facteurs, concurremment avec toute une série de composantes sociologiques et psychologiques. En dernière analyse, toutefois, le problème est d'ordre *théologique*. Il s'agit de la santé spirituelle de l'homme en Afrique, pris dans une situation toujours plus complexe.

*Cum permissu superiorum.*

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont.

D. L., 2e trimestre 1957. — Imprimeur, n° 1.679.

# [illegible]A

[illegible]

Rédaction [illegible]
d'A[illegible]

Conditions [illegible]

[illegible] 1.[illegible] fr.
[illegible] 1.[illegible] fr.
[illegible] 2.[illegible] fr.
[illegible] [illegible] fr.

Paiement :
par [illegible]
[illegible]
par [illegible]
[illegible]

[illegible] Paris, à l'ordre du [illegible]

[illegible] 28.[illegible], J. Dumont, 28, boule-[illegible]

[illegible] à :
[illegible] 26-28, Köln, 1, Pantaleon.
[illegible] Oxford.
[illegible] W.C. 2.
[illegible] Athènes.
[illegible] Rome, 5 via Pio X, Rome.
[illegible]
[illegible]
[illegible] Voorhoeve, La Haye.
[illegible]
[illegible] 5[illegible], Bayreuth.
[illegible] Montréal 24.
[illegible] Street, New York (N. Y.).
[illegible] 8[illegible], Buenos Aires.


## [illegible]AIRE


Istina : L'[illegible] ..... 129

[illegible] L'ŒCUMÉNISME

Y.-M.-J. Congar : [illegible] courants de pensée dans l'An-[illegible] ..... 133

Document :
L'or[illegible] [illegible] l'Eglise anglicane (Bishop G. [illegible] ..... 165

René Beaupère : [illegible] de l'Inde du Sud ..... 175

Documents :
Luthériens [illegible] du Sud :
Déc[illegible] [illegible] ..... 202
Déc[illegible] [illegible] théologique de l'Eglise de [illegible] ..... 222
Rap[illegible] [illegible] des déclarations doctri-[illegible] l'être de l'Eglise ..... 224

Travaux [illegible] du Conseil œcuménique :
Inte[illegible] ..... 227
Les [illegible] du culte (fin) ..... 228
Un [illegible] (G.-W.-H. Lampe) .... 233
Le [illegible] dans les Eglises ..... 247
Ém[illegible] sociales rapides en [illegible] ..... 251

Imprimé en France